般若文库系列 7

般若品释解义疏

（上）

全知麦彭仁波切　撰释
智圆法师　疏解

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

目 录

般若品释解义疏科判……1
甲一、应须生起道之主要般若之理……10
甲二、正明般若波罗蜜多……20
乙一、基立为实空……20
丙一、正义……20
丁一、认定所证二谛……20
丁二、明能证士夫之次第……59
丁三、明如何证知之方式……71
丙二、断诤……80
丁一、于所诠空性断诤……80
戊一、于基断诤……80
己一、断凡庸之诤……82
己二、断实事师之诤……88
己三、断唯识师之诤……114
戊二、于道断诤……165
戊三、于果利他断诤……184
丁二、于能诠大乘教断诤……196
丁三、彼等摄义……267
思考题……271

【表 1】

般若品释解义疏科判

- 应须生起道之主要——般若之理
- 正明般若波罗蜜多
  - 基立为实空
    - 正义
      - 认定所证二谛
      - 述能证士夫之次第
      - 述如何证悟之方式
    - 断诤
      - 于所诠空性断诤
        - 于基断诤
          - 断凡庸之诤
          - 断实事师之诤
            - 教之断诤
            - 理之断诤
          - 断唯识师之诤
            - 断实相唯识师之诤
            - 断虚相唯识师之诤
        - 于道断诤
        - 于果断诤
      - 于能诠大乘教断诤
      - 彼等摄义
  - 道择为无我
    - 正说
      - 人无我
        - 遮俱生我
        - 遮遍计我
          - 遮许我为识
          - 遮许我为色
        - 于如是遮我断诤
          - 业果不应理诤
          - 兴悲不应理诤
      - **法无我** ………见【表 2】
    - 证悟空性之作用
      - 于自等离八法
      - 于他无励生悲

【表 2】

- **法无我**
  - 身念住
    - 明无有支
    - 明无支
  - 受念住
    - 观察受性
    - 观察受因
    - 观察受果
    - 观察受者
  - 心念住
    - 明意识无自性
    - 明五根识无自性
  - 法念住
    - 总说诸法无生
      - 正说
      - 断诤
        - 断所立不应理诤
        - 断能立不应理诤
          - 虽无实然观察应理
          - 实有之观察不应理
    - 别察因体果
      - 因抉择为无相
        - 遮颠倒
          - 遮无因
          - 遮非因计因
            - 遮具心自在天为因
              - 观察因自在天
              - 观察其所生之果
              - 观察生果之相
            - 遮无心色法为因
        - 说真义
      - 体抉择为空性
      - 果抉择为无愿

般若品易解句义释·净水如意宝解义疏（上）

全知麦彭仁波切　撰释
智圆法师　疏解

在疏释正文之前，首先解释本注释的名义。

般若品易解句义释·净水如意宝

这里“般若”是梵语，译为大智慧。

般若可分为三类：文字般若、观照般若、实相般若。三者的关系是：依文字生起观照，由观照证入实相。又可分为基、道、果三种般若。基般若，即实相般若，指一切众生自心的灵知本性。道般若，就是观照般若，包括有学道——资粮道、加行道、见道、修道闻思修空性的智慧，真实的道般若则是指出世无分别智。果般若，指无学道佛地智慧。

“般若品”，是《入菩萨行论》中的第九品。“般若”二字表明本品的所诠义为般若，按照麦彭仁波切的观点，它特指道的主要或道般若。对能诠文取所诠义——般若的名称，故称“般若品”。“品”是对全论划分章节

品类。“易解”，指对寂天菩萨这品论文没有用很多辞藻修饰，而是朴实、直接地讲明论义，很容易就使人得到理解。

“净水如意宝”，比喻这本注释就像能净化污水的如意宝。在有污垢的水中放入它，尘垢就从中分离，水就变得澄清。“水”，比喻学人的心；“垢”，是指学人对于大中观义，内心存在的无知、邪解、疑惑三种垢。“如意”，就是能满足学人的愿望。学通了这部论释，学人心中对中观无知、邪解和疑惑的尘垢就能得以遣除，生起殊胜定解，所以取名为“净水如意宝”。

敬礼文殊师利尊！

“礼”的内涵是“敬”。用身体五体投地而礼敬，用语言称扬赞颂而礼敬，内心缘念功德或契会圣心而礼敬，就是身语意三种敬礼。

所礼境是“文殊师利圣尊”，文殊师利译作妙吉祥。身、语、意三门以烦恼障、所知障所摄的粗涩无余远离，是“妙”；尽所有智与如所有智圆满具足，是“吉祥”。

文殊师利是作者（麦彭仁波切）不共尊奉的本尊，而其自身又是文殊师利的化现，因此对本尊、对化基敬礼。后代学人开智慧要得到智慧本尊文殊师利加持，所以代后人向智慧本尊三门致敬。

以下作者敬礼本论作者寂天大菩萨，之后立誓撰写本注释。

大圣文殊欢喜光，住于彼心莲花蕊，
佛子行香遍十方，寂天尊前我敬礼。

前三句是缘念寂天菩萨圣德，第四句是至心敬礼。其圣德即为：得到大圣文殊的加持入心，开发了周遍十方的希奇佛子行。文殊师利被敬称为大圣的原因是：从本地而言，文殊师利久远劫前早已成佛；就示迹来说，是位居十地即将成佛的补处大菩萨；而且是一切诸佛的长子，因此是超胜阿罗汉和有学道一至九地菩萨的大圣者。

大圣文殊师利熙怡欢喜，犹如日轮放出光明，往下照到寂天尊者内心的莲蕊上；得到加持日光的照触，心的莲花顿然盛开、增长，周遍散发佛子行德香。在这样的寂天尊者足前，我（作者）三门恭敬而礼。

此为比喻的写法。大圣文殊师利熙怡欢喜，好比日轮放出光明。“日光下照，安住在莲花蕊上”，表示文殊师利智慧和大悲的加持日光入在寂天尊者心间。“莲花得光明照触，盛开繁茂，周遍散发妙香”，表示得文殊师利加持入心，寂天菩萨总的行持六度万行和特别七种稀有传记的德香，周遍传到了十方世界。

为使撰写本释顺利圆成，便首先对论主寂天大菩萨以身语意至心地敬礼。

礼敬作者之后，再表白自己立誓撰写注释的心意。

甚深大乘妙中道，唯仗佛力与宿习，

此外大[1]慧勤难证，况如我者何须言。

这是作者的谦辞。这样表现谦虚是要让学人明了：本品的所诠义单仅凭自力非常难通达、证悟。

“深大”这两个字修饰“乘”。是说相比声闻缘觉二乘，大乘的发心大、修行大、智慧大、方便大等，因此是“大”；大乘中，中观深于唯识，因此是“甚深”；在甚深大乘中，应成派抉择离边的大空性，而为“妙中道”。“中道”，指不住一切边的道。远离常、断等的一切边，是“中”。但不能理解成离了诸边而住在“中”上，这样又是相对“边”立了“中”，成了细二边。中道就是无所住。这唯一是无分别智所证，不是分别心所行，离文字相、言说相、心缘相，因而是“妙”。

“唯”是决定词，指这样的妙中道唯依仗两种因证得。一、仗佛力加持入心，二、仗宿世对大乘妙道有深厚的熏习。此外，没有得佛力加持，又没有宿世深厚熏习，即使有再大的俱生智慧和精勤，也难以证悟，何况

[1] 第三句“大”字要双贯于“慧”、“勤”上。

我（作者）没有大慧和大勤，肯定是证悟不了的。

确实，显现上麦彭仁波切几乎对《入行论》没下过功夫，只是在华智仁波切座前听了七天《入行论》的传讲，这七天也是很略地讲一点。这以外没做过什么听闻、阅读、思维等，所以说“况如我者何须言”。

然随圣教以谛理，善见智者妙道时，

尽离邪曲偏执行，无疑行此寂静处。

“然”是转折词。意思是说：虽然我没有大智和大勤，更没有证悟，但不是没希望通达，还是能通达。那么怎么能通达呢？随圣教和依据事势理就能通达。

“随教”和“以理”开示了通达大中观应成派所说妙谛的方法。“随圣教”，就是依随佛护、月称的圣教，以及无垢光尊者、荣素班智达等极为可信的圣教；“圣教”，说的是纯粹为大乘修行现证圣者的教量。“谛理”就是“事势理”，必然如此成立的理。总的是指万法的体性如何，就如何衡量到了的心，即与诸法的体性相符的真正的能量——现量和比量。比如，由通达诸行无常的心所衡量到的无常义，在一切有为法上必然成立，永远不可能改为常的体性。

“善见”，就是如实而见，符合万法本相而见。这里是特指见到了远离一切戏论的诸法的本性，以及现证

实相的智者所行的不住二边的妙道。这不像是见到实有或单空,以及执著有无等边的不妙的道,所以是“善见”。“时”,是指这样随教、以理善见了智者所行的大中观妙道的时候。

“尽离邪曲偏执行”:“邪曲”修饰“偏执”,“邪”是不正,“曲”是不直。这里说的“正直”,是指凡是以教、以理真实成立的法义,就诚恳接受并遵循,不因为是他方所说就有意不承认;如果自己的立宗以教理不能成立,也老实承认,不因为是自方所立就拒不认错。总之,唯一以真理是从,毫无自方他方的偏执。反过来,如果他宗明明以教或以理成立,自己仍然以宗派偏执拒不承认;或者,自方的立宗已经有教理违害,还固执不舍,这就是邪曲的偏执心行。完全没有这样的偏执,就是“尽离邪曲偏执行”。

“无疑行此寂静处”:“无疑”就是无丝毫疑虑,跟任何人辩论,心里都无畏惧、不胆怯,而有把握。因为自己有教量和正理的依据,依靠教理完全确定了寂天菩萨现证的是何种境界,寂天菩萨宣说本品字字句句的心意是什么,就像日光下明见色法,是明明了了地见到了;而且观察自己的心,不是出于宗派偏执而撰写本释。所以就毫无疑虑地前往此寂静处。

所行的“此寂静处”，就是指大中观离一切戏论的极为寂静之处。这可以说是大中观宗的妙义，也可以说是本般若品诠释大中观的论文，又可以说是圣者根本定寂灭一切戏论的行境，也就是本品所说的“彼时无余相，无缘极寂静”这个寂静处。“行”是前往，就是开始撰写本品的注释了。

得蒙大圣文殊摄受、于菩萨行海咸得自在之稀有妙传遍传大地之共称具德寂天尊者，所造大论《入菩萨行》之《般若品》，即此处所诠之法。

“蒙大圣文殊摄受”，是寂天菩萨七种稀有传记中的一种。尊者小时候从一个乞丐处得到一篇仪轨，修了后见到文殊菩萨，从此一直得到文殊菩萨的摄受。

“于菩萨行海咸得自在”，这是说寂天菩萨对于六度、四摄、三十七道品等无量甚深广大菩萨行海，全部获得自在，没有一个行持不了或者行持起来有困难。“稀有妙传”，总的指“于菩萨行海咸得自在”，特别指七种稀有传记，这是常人闻所未闻、见所未见的，也是其他菩萨身上没有显现过的，所以是“稀有妙法”；“妙”是殊胜希有的意思。“遍传大地”，就是寂天菩萨的传记传遍了南赡部洲，好像整个大地都在传颂尊者的传记。

这位被大众共称的具德寂天尊者所造的大论《入菩

萨行》中的第九品《般若品》，就是此处将要诠释的妙法。

那么，为什么只写这一品的注释呢?

答：这是考虑到前八品的所诠义没有特别难解之处，而第九品中有很多大的关要，是学者难以领会、不能断定的，或者有种种疑惑，甚至可能误解，因此为了清楚、确定地显示出寂天菩萨写本品的真实密意，就专门对本品撰写注解。

真正通达了本品所讲的深义，就会通达大中观义，不必再另觅途径。

因为有这样大的必要和重要性，麦彭仁波切发心写这本注释，来帮助学人净除各种对大中观义的无知、邪解和疑惑，由此对甚深的大空性如愿引生定解。

此亦分二：应须生起道之主要——般若之理；正明般若波罗蜜多。

甲一、应须生起道之主要——般若之理

此等一切支，佛为般若说，
故求灭苦者，当生般若慧。

上述的施等此等一切支，佛是为般若而说。

这里“施等一切支分”，就是本论前八品所说到的布施、不放逸、安忍、静虑等一切道的支分。“为般若”，就是说前五度所摄的一切修行都是给般若当助伴、作眷属，它们和般若之间像眷属和国王，是次要和主要的关系。

对此，以施等前前为因，方生般若之故，有以因果方式解释，

对这句颂文，也见有按因果的方式解释，他的解释是：以布施等前前为因才能生起般若，因此，佛为使众生生起般若，而宣说此等一切支。这是把“为”字解释成“为使生起”，依据是《大乘庄严经论》在安立六度次第时，讲过六度以前前为因才能生起后后。具体是这样的：

能做到布施才可持戒，也就是内心舍得下，不贪著种种受用，才能舍离五欲、受持净戒；能做到持戒才有安忍，就是能调伏自己身、口、意，才能在遭受打骂等时安忍；能做到安忍才有精进，就是在寒、热、饥、渴等苦中安忍，才能精进；能做到精进才有静虑，即只有长期精进行善，心才能安住得定；能得到静虑才有般若，即能一心安住不散乱，才生起照见实相的般若。

以这个根据，就把前两句解释为：为了使众生生起般若，佛宣说能生般若的因——布施等此等一切支。

然此处“为”者如王入战场时，四兵亦为王而行，

“然”是转折词，是强调在般若品第一颂的这里，“为”字不是说“为了生般若”，而是说“为了辅助般若”。这个“为”字的情形用比喻来说：国王进入战场消灭敌军时，四种军队——车兵、马兵、象兵、步兵也为了辅助国王而行进，这些兵不是为了生国王而行，而是为了辅翼国王而行（就是在国王杀敌时，当国王的助伴）。

“王”和“兵”表达了般若和前五度的关系。般若是王者，前五度是臣属；般若是主帅，前五度是随从；般若是主干，前五度是支分。总的显示二者是主要和次要的关系。

下面就以理和以教成立这个要义。

一、以理成立

果母一切相智不共之亲因，乃是道之主要——般若，因为：以其能断二障亦能究竟二智，余度则不能如此；且余五度唯有得般若摄持，方能获得波罗蜜多之名，而趣行佛位。

先解释“果母”、“一切相智”、“不共亲因”这三个词的涵义。

“果母”，就是果般若。般若称为母亲，因为它是

出生声闻、缘觉、菩萨、佛一切圣者的生源。在修道达到究竟证入无学位时的般若，叫做果般若或果母。

果般若就是“一切相智”，即具足一切殊胜德相的佛果地的智慧。这不是像白纸那样，素素的没有万德庄严，而是具足超过恒河沙数的一切殊胜的功德相。比如三身、四智、五眼、六通、十力、四无畏、十八不共法、无量三摩地、陀罗尼等。

“不共之亲因”。“不共”是相对“共”说的，“亲”是相比“疏”说的。举例来说，生小麦要种子、水、土等很多因缘，种子是小麦不共的亲因，水、土是共同的疏因。“共”，是指水、土既可作小麦的因，也可以作稻谷等其他庄稼的因，因此是小麦和其他庄稼共同的因；“不共”，就是麦种唯一作小麦的因，不作其他庄稼的因。“亲因”是亲密的因，“疏因”是疏远的因。比如一个小孩逐渐长成，这个小孩就是后来那个大人不共的亲因；他成长时受用的饮食、空气、吸收的阳光等，只是共同的疏远的因缘。针对小麦来说，不共的亲因是它的种子，水土等只是疏远的因。种子不断不断地长，就变成了小麦，水、土等次要的因素，无论集聚多少，终究转不成小麦。这就是“亲”和“疏”的差别。

懂了“果母”、“一切相智”和“不共亲因”这三个

词的涵义后，再来解释这一句:“果母一切相智不共之亲因，乃是道之主要——般若。”这是一个结论，说到一切相智不共的亲因唯一是般若，而不是其他。也因此般若是道之主要，其他则是次要。也就是，果母一切相智是由它的亲因般若相续而来，唯依般若能显发它，其他施、戒等道法，单凭自己再怎么增长，也无法现前一切相智。

那么，为什么只有般若是一切相智不共的亲因呢?理由是“以其能断二障”等一句。这又分成两段阐述:（一）“般若为亲因”的理由;（二）“余度非亲因”的理由。

（一）“般若为亲因”的理由

1、能断二障

“二障”，指悭贪等烦恼障和三轮分别所知障，前者由计执人我的妄分别产生，后者由计执法我的妄分别引起。而般若是现见人我和法我本来无有的智慧，所以能寂灭计执二我的分别，从而能从根断除二障。

2、能究竟二智

“二智”，就是如所有智、尽所有智。那么为什么般若能彻底显发二智呢?这是因为:以般若现证诸法无缘，犹如虚空，在后得位就出现能证得无边所知法虽有

显现，但如同幻化的清净世间智慧。这两种智慧由般若而辗转增进，在成佛时根本与后得无别，以自然智一时照见一切尽所有性和如所有性，这就是如所有智和尽所有智到达究竟、无二无别的一切相智。

般若能断二障、究竟二智，显发一切相智的缘故，成立是果母一切相智的亲因。

（二）“余度非亲因”的理由

1、不能断二障

其他五度因为不是照见实相的体性，所以单凭自身，无法寂灭执著人我、法我的心，也因此不能断除二障；不断二障的缘故，不能显发二智。这“不能”是指完全不能、丝毫不能。

也就是，以布施等某一度不能断除二障、显发二智，以布施和持戒联合起来，也不能断除二障、显发二智，以持戒和安忍联合起来也不行……这样以两度联合、三度联合、四度联合、五度联合，无论怎样都不行。就像再多瞎子联合起来，也不能明见正道，走到果地。

2、唯有得般若摄持，方能趣行佛位

其他五度单凭自己，不能到彼岸。比如布施，如果没有以般若摄持，耽著人我、法我相则无法修到无住涅槃的果位。《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见

道入城廓，缺慧五度无眼导，无力能证菩提果。”相反，如《入中论》云:“如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。”“无眼功德趣胜果”，即余五度得到般若摄持，就获得出世间波罗蜜多的名称，而趣向佛位。如经云:“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。”

经过正反面的论证，就可以得出：在一切道法的品类中，唯有般若是果母一切相智的不共亲因。生起了般若，才能成就一切相智；没有生般若，无论集聚多少其他因缘，如何用功努力也无法显发一切相智。

总之，无量的道法，像布施、持戒、安忍、精进、静虑，慈悲喜舍四无量心、出离心、世俗菩提心等，都只是成道的助缘、一般的因。一切相智不共的因唯一是般若。因此，般若是一切佛法的心要、无量道法的根本、三世诸佛的生源。以这个原因，说般若最尊最贵最第一。

二、以教成立

如《般若十万颂》云：“须菩提！譬如一切江河共同入大恒河，彼等江河随恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多为般若摄持，则往入一切相智。”如是广说也。

这“主要、次要”的说法并非自出新裁，而是一如

佛经所说。

比如《般若十万颂》中，佛对须菩提说："在所有的波罗蜜多当中，以般若波罗蜜多为主要的原因是这样的：譬如在印度境内，所有的大小江河都共同入在大恒河里，然后随着恒河入到大海。这些江河单凭自己无论如何也入不了大海。就像这样，布施等五种波罗蜜多得到般若摄持，才往入一切相智。"如是作了详细演说。

以上经文要抓住"同"、"随"、"而"三个字。"同"是指印度的大小江河都同等。在哪点上同等呢？在入海的方式上同等。以什么方式入海呢？"随恒河而入海"。"随"和"而"表达入海方式，即：并非单凭自己能入，唯一是随着恒河而入。与此类似，前五度所摄的一切道的支分都同等。在哪点上同等呢？在入一切相智的方式上同等。以什么方式入一切相智呢？并非单凭自己能入，唯一是得般若的摄持而入。

经由教、理两方面的证成之后，便得出结论说：

总之，须依止道之主要——般若而究竟断证，对此宣说其助伴布施等一切方便，故主要者般若不容缺少。如是"为"字指示了大义。

"总之"是总结词。以上说的法义归纳起来，要按这样理解：所谓的求证无上菩提，论到它的要点，就是

从资粮道至无学道之间的一切道的阶段，都必须依止道的主要——般若，而在断证上辗转增上，直至究竟。道之中心就是生起般若而断障证德。佛法说到的布施等一切方便，都是为辅助般若而说，修习这些的目的就是给般若充当助伴。因此，道之主要——般若绝对不能缺少，缺了它，连微尘许的断证都不可能生起。像这样，以一个“为”字突显出了“般若在一切道品中占据首要地位”这一大义。

“此等一切支”，也有对应本品前的静虑而解释，然需对应一切波罗蜜多。又由“支”与“为”字的语势，此处唯说般若为主要，不应另取他义。

“此等一切支”，也有解释成本品前第八品静虑品中初、中、后所说的一切部分，但就论文的本义衡量，需要对应布施、持戒等一切波罗蜜多。如果只对应静虑这一方面说，范围就太小了。而对应一切波罗蜜多来说，就十分明显地突出了般若是一切波罗蜜多修行支分中的主干或统帅，就像巍巍的须弥山是群山之首那样。

再从“支”字和“为”字的语势来看，这里唯一是在说“般若为主要”，不应作其他解释。就像说支分和主干时，只是在表达支分和主体的关系，而不是在表达能生和所生的关系。

也因此解释为:佛说布施等一切道支都是为了给道的主干——般若作辅助。

接下来解释后两句:“故求灭苦者，当生般若慧”。

以如是故，凡欲求毕竟寂灭轮回苦者，当由精勤发起现证真如之般若。

“以如是故”，就是以“道的主要是般若，断证的根本是般若”这个缘故。“轮回苦”，即包含三苦、八苦、六道诸苦在内的一切苦。“毕竟寂灭”，就是从根断除，无余除灭。凡是想这样毕竟除灭一切轮回苦的人，就只有发起现证真如的般若才能实现，因此说“当由”。

《中论》的一颂可以揭示此理。所谓“惑业由念起，彼从戏论生，空能灭戏论。”前两句是由果溯源，来找出一切轮回苦的根源。也就是:苦是由业感召，业是因烦恼造作，烦恼又是由妄分别发起，分别从戏论产生，这就看出戏论是苦的根源。而“空能灭戏论”，以灭苦根的缘故，毕竟寂灭一切苦。也就是见到了一切法空性，便寂灭了戏论，而止息了虚妄分别、起惑造业，也就灭除了轮回之苦。

以这个缘故，为求寂灭轮回一切苦，智者当竭尽自己的勤勇和智力，来发起道的根本——现证真如的般若。

甲二、正明般若波罗蜜多 分二：一、基立为实空；二、道择为无我。

这里立两科，道出了学般若的两个重点：一、将基立为谛实空，即一切法空；二、将道抉择为通达无我的智慧。前者是抉择基般若或实相般若，后者是抉择道般若或观照般若。

乙一、基立为实空 分二：一、正义；二、断净。

丙一、正义 分三：一、认定所证二谛；二、明能证士夫之次第；三、明如何证悟之方式。

丁一、认定所证二谛

世俗与胜义，许此为二谛，
胜义非心境，心者是世俗。

此处承许：染净所摄一切法住于有法尽所有唯现相世俗谛与法性如所有空性胜义谛此二谛中。

这里用“染净”统摄万法。“染”是指烦恼、业、生这三种杂染，烦恼杂染指贪、嗔、痴等，业杂染指非福业、福业、不动业等，生杂染指果位上显现的身心五蕴；“净”是指三种杂染得以清净。三杂染统摄一切，轮回法包括器、情两部分；清净统摄一切涅槃法，包括三乘涅槃的道果和净土。万法统摄在染净中，因此说“染

净所摄”。

无论哪一种杂染法和清净法，都住在二谛中。哪二谛呢？一、有法尽所有唯现相世俗谛，二、法性如所有空性胜义谛。“有法”，就是具此法性的法；“法性”，就是有法的体性。就如同水与湿性，水是具湿性的法，湿是水的体性。其次“尽所有”，就是尽于一切清净和不清净现相；“如所有”，就是所有清净和不清净现相平等一如的法性。“尽所有”好比一切江河湖海的水，“如所有”就像这一切水的共性——湿性。“唯现相”，说明这仅仅是识前现的虚相。用“唯”字限定除了只是虚相之外，没有别的意义。就像水月只是虚相，众生识前现的桌子、椅子等也都只是心前现的虚相，这叫“唯现相”。“空性”就是无丝毫自性。

总之，以上这三对，有法是世俗，法性是胜义；尽所有是世俗，如所有是胜义；现的虚相是世俗，相的空性是胜义。

“世俗”，藏文的意思是“普虚”或“一切虚”，即无论六道中的哪一器情现相，三乘道果的哪一现相，都是虚相。比如梦境里现出了高山，而找它时一点得不到，这“高山”就只是虚相。世俗法都是这样的虚相，没有实在的东西。“谛”就是无欺，轮回杂染法在妄识前显

现，涅槃清净法在修行智慧前显现，观待有境心识而言，这些是无欺现的，叫做“世俗谛”。染净现相一味的体性——离一切戏论的空性，就是胜义谛。染净诸法就住在这样两种谛中。

如《父子相见会》云：“世间知者此二谛，非从他闻自证悟，所谓世俗胜义谛，离此更无第三谛。”

诸法住于二谛中的说法，正如《父子相见会》中所说。

“世间知者”是佛的异名，指对世间的一切有法和它的法性完全了知。世间知者所说的此二谛，不是从他人处听来的，或者依靠推理得知的，而是自己以尽所有智和如所有智亲见尽所有性和如所有性而证知的。“此二谛”是哪二谛呢？所谓世俗谛与胜义谛。第四句是决定数目：除这二种谛外，更没有不属世俗和胜义的第三谛。意思是说，染净诸法除了有法和法性外，再没有第三种所知。

那么，世俗和胜义的体相究竟如何呢？为此解释说：

于此，世俗者，即无有生等自性的同时，显现彼如梦、如幻、如毛发般的现相；若观察彼显现之体性，生等相空的真实性，即是胜义。

“世俗”，就是实际没有而在心前显现的现相。比

如实际无生而显现生，实际无住而显现住，实际无灭而显现灭。这种情形就像梦中的现相、幻现的事物或毛发相那样，只是一个虚相。

比如梦中没有高山，而显现高山；幻师念咒加持木块，幻变的象、马等相，也是无有而现；翳眼见空中有一堆毛发，也是实无而现。像这样，心前显现的虚相就是世俗谛。

对于这心前现相的体性，以离一多因等观察，生、住、灭等相全然无有的真实性，就是胜义。

《入中论》云："由于诸法见真妄，故得诸法二种体。说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。"

《入中论》中说：由于对诸法有见真、见妄的差别，因此得到诸法的两种体性。也就是，圣者智慧见诸法无生无灭、离一切边，凡夫妄识见诸法有生有灭、有自性，因为有这样的两种见，就说诸法有两种体性。圣者智慧见的真实义，是胜义谛；凡夫妄识见的虚妄义，叫世俗谛。

总之，这不是在诸法上有两种体性，而是见者的心有迷和悟两种，导致所见有真和妄二种。这样就从所知上认定二谛：见的真实义，即胜义谛；见的虚妄义，是世俗（普虚）。

因此，此等二谛若胜义中为异体，及世俗中一体，则各为四种过失违害，当知如《解深密经》所说。

“此等二谛”，就是“现相”和“空性”二谛。要知道，这二谛若在胜义中异体，或在世俗中一体，则将各有四种过失。如《解深密经》所说，具体如下：

若胜义谛相与诸行相都无异者，

“诸行相”，就是心识的行相，或识前的现相。“胜义谛相”，指圣者智慧所见的胜义相或实相。如果这二种相都无差异，那就有如下四种过失。

（一）应于今时一切异生皆已见谛……；

如果胜义谛相就是众生识前的现相，那么以凡夫恒时见到现相，也就成了恒时见到胜义谛，而都证得无上菩提了。事实上，凡夫并没有见到胜义谛，更没有证得无上菩提。所以，胜义谛相和识前现相不是一样。

（二）如诸行相堕诸杂染，此胜义谛亦应如是堕杂染相；

如果胜义谛相就是众生识前的现相，那么依识前的现相堕在烦恼、业、生诸杂染中，依胜义谛相也应堕在诸杂染中，也就是依胜义谛相导致内心起惑、造业和受诸果报。事实上，依胜义谛相，不堕在三杂染中。所以，胜义谛相和众生识前的现相不是一体。

（三）如胜义谛相于诸行相无有差别，一切行相亦应如是无有差别。

如果胜义谛相就是众生识前的现相，那将如同胜义谛相无有差别，众生识前的现相也这样无有差别。

胜义谛相是一切现相的共相，并没有此种、彼种的差别。如果识前现相就是它，那不应当承许现相有差别，这样就没有千差万别的识前的现相了 。事实上，众生的心识前显现的是各种差别相。所以，胜义谛相不是众生识前的现相。

（四）修观行者于诸行中，如其所见、如其所闻、如其所觉、如其所知，不应后时更求胜义。

如果胜义谛相就是众生心识前的现相，那应当修观行者在种种现相中，如其所见、如其所闻、如其所觉、如其所知，就是胜义谛相，不应当后时再寻求胜义。事实上，观行者这时没见到胜义，才于后时更求胜义。所以，胜义谛相不是众生识前的现相。

若胜义谛相与诸行相一向异者，

其次，若胜义谛相和众生识前的现相是不同的别别他体，那也有如下四种过失。

（一）已见谛者于诸行相应不除遣……不应证阿耨多罗三藐三菩提；

如果胜义谛相和众生识前的现相是别别他体，那应成已见胜义谛的圣者不能除遣诸现相，因为二者是他体的缘故，不能以见一者而除遣另一者，就像见到甲法的真相，并不能除遣乙法的妄相。如果不能除遣妄现，那不应当是证得无上菩提。事实上，现见胜义谛能除遣一切妄现，证得无上菩提。因此，这两种相不是别别他体。

（二）应非一切行相共相名胜义谛相；

如果胜义谛相与众生识前的现相是别别他体，那就不能把一切识行相的共相，立名为胜义谛相。也就是说，诸现相的共相仅仅是就现相而立，并不是现相外存在的他体法，就像水的共相——湿润只在水上存在，而不在水外存在。因此，胜义谛相和现相不是别别他体。

（三）应非诸行唯无我性、唯无自性之所显现，是胜义相；

如果胜义谛相和众生识前的现相是别别他体，那应当成立：并非诸现相无自性所显现者为胜义相。事实上，见到诸现相无我、无自性时，所显现的便是胜义谛相。因此，胜义谛相和现相不是别别他体。

（四）应俱时别相成立，谓杂染相及清净相。

如果胜义谛相和众生识前的现相是别别他体，那应成杂染相与清净相同时并存。由此，在现证胜义清净相

的圣者智慧前，也应有杂染相。实际上，染净两种相不可能并存。现杂染相时，则不现清净相；现清净相时，亦不现杂染相。所以两种相是在胜义中异体。

总之，胜义相和众生心前的现相非一非异。这是很关键的一个认识。如果认为现相和胜义谛相异体，就会在现相之外寻求胜义。如果认为现相即是胜义谛相，也会误认自己已见胜义谛相、已得涅槃，而不再求胜义。事实上，众生都为妄相所缚，勤修止观方能解脱。

在讲明了二谛各自的体相及关系后，下面阐述演说胜义的两种方式：一、自续派分真、假胜义，二、应成派不分真、假胜义。首先看自续派的演说方式：

胜义者，遮生的无生、遮住的无住等仅仅无遮之空，唯是入离四边大空性之门，故立名为假胜义或同分胜义。

这一句是解释假胜义的涵义。

“遮生的无生”，就是否认生而心里立的无生。这样的无生、无住等仅仅无遮的空只是入离四边大空性的门径。正因这只是门，不是已经入了殿堂，所以叫它假胜义，区别不是真胜义。

这里要辨明“仅仅无遮之空”和“离四边大空性”的差别：前者只是分别心缘取的遮实有的总相，故是假；

后者是无分别智现证的胜义自相，故是真。前者仅否认有边，故是假；后者离一切边，故是真。

而“同分”是指它和真胜义有一些共同点，就是在“遮有边”和“能对治实执”这一分上相同，所以称它为“同分胜义”或“胜义的同类”。

《中观庄严论》云：“与胜义同分，故亦名胜义。”

这两句是说：无生、无住等的单空与胜义有一分相同，所以也叫它“胜义”。

无始以来串习实执的众生最初无机会生起离四边智慧，因此首需产生仅以“胜义中无有诸法”所引起的妙慧心所。

这一句讲明了在宣说真胜义之前施设假胜义的必要性。

“无始以来”，就是得不到最初边际的极漫长时间里，“串习实执”，指众生首先执著“我”是实有的，再执著“他”是实有的，又执著山河大地、房屋草木等实有，像这样恒常串习实执，已经达到坚固，所以最初不可能有机会生起离四边的智慧，因此要设立过渡方便。即首先要使他生起仅由“胜义中无诸法”所引起的慧心所。

“无”即否认有，对粗细的有边全部否认。“胜义中无诸法”是一种设立，由此可引起执取它的慧心所，所以用“仅”字显示这唯是分别心，不是离四边的无分别智。

因此，自续派一切论中对经论中遮色等的所有一切，仅诠释为遮实有的单空假胜义之义，进而亦不许单空为实相究竟之义。

承接上文，正由于实执深重的众生，首先需生起执取“胜义中无诸法”的慧心所，所以自续派首先唯一着重设立单空。

在他们的一切论中，对经论里“遮色”等的文句都一律解释为否认实有的单空义。比如：《中观二谛论》、《中观庄严论》等，对于《般若经》及《中论》、《四百论》所说的“无眼、无耳、无色、无声”等，一概解释为单空假胜义，也就是遮色后立“无色”，遮生而立“无生”等。这是为接引众生而有意这样施设。

进一步，自续派抉择至究竟时也不承许单空是究竟胜义。也就是用观待理审察：比如，彼岸是观待此岸而立，没有“此岸”，就没有“彼岸”；同样，无生是观待生而立，没有“生”，就没有“无生”。由此会明白“生”和“无生”二边皆无的离戏法性。

那么，有什么根据说自续派也不承许单空是实相究竟义呢？以下出示自续派的大论为证。

如《中观庄严论》云：“无有生等故，则无无生等。”

这两句的意思是：真实中没有“生”，也就没有依它安立的“无生”；没有“住”，也就没有依它安立的“无住”；没有灭，也就没有依它安立的“无灭”。总之，生、住、灭等属于有边，以没有有边的缘故，就没有依它安立的无边。

又如《中观二谛论》云：“真中无遮遣。”

这一句的全颂为：“许遮色等法，与真实相似，以无所遮故，真中无遮遣。”意思是说，虽然暂时需要遮生而立无生、遮住而立无住等的单空见，但真实当中没有“生”、“住”、“灭”等的缘故，就没有“无生”、“无住”、“无灭”等。而没有有边和无边，也就没有双亦边和双非边，因此远离四边。在这样的真实义中，显然没有任何要遮遣的法（本无之故），因此说“真中无遮遣”。

由此抉择可知，真实中没有“有边”和否认有的“无边”，因此真实中无任何遮遣。而单空见否认“生”后执取“无生”，内心既然有这执著，就还没有契合真胜义。所以自续派到最终也不承认单空为真胜义。

尽管如此，暂时抉择道时，胜义中虽然无生，却否认不了世俗中似有生的显现。因此，以观名言量[2]成立诸法于世俗中持其自相，

尽管胜义中完全没有生、无生等戏论，但在暂时抉择道的阶段，胜义中虽全然无生，却否认不了世俗中有缘起生，无论染净哪一种法，因缘和合时就会如同真实有那样显现。比如胜义中虽然无苦、无乐，但现相上否认不了众生心中有苦、有乐。

所以，以观名言量成立诸法在世俗中持有自己的相状，比如水持有湿相，火持有热相等。尽管胜义中没有火的热相，但是世俗中手一触及火就热得烫手，所以由名言的根识现量成立火有炽热相。又像由烟推知有火，是由比量成立有火；以自证识证知有苦、乐受，由根识证知有色、声，都是由现量成立。总之，由名言中的现量和比量能成立诸法持有其自相。

然胜义中如彼显现则全无成立，故于所破加胜义简别[3]而说“胜义中无、世俗中无欺有”，如是不坏二谛各自之处。

---

[2] 观名言量：观察名言的正量，简称“名言量”。“量”，即正确认知之心。“名言量”，即对名言现相之体性无误证知之心。

[3] 简别：简择差别。

然而在胜义中像这一类显现，一无成立。比如由眼识现量成立眼前有一座高楼，但是用离一多因等胜义理审察，将它析为许许多多的微尘时，楼房的粗相就消失不见了，继续将微尘分析为空，就彻底不见有任何法可得，说明胜义中并没有高楼。

像这样，世俗中有的现相，在胜义中无有，为此自续派对所遮的法加胜义简别说："胜义中无有，世俗中无欺有"（比如遮遣"生"时，加胜义简别说：胜义中无生，世俗中有生的相；遮遣"住"时也说：胜义中无住，世俗中有住的相）。如此加简别，即是"不坏二谛各自之处"。

世俗中缘起的现相，有生、住、灭等，胜义中无生、住、灭等，像这样对二谛各作安立，叫做"不坏二谛各自之处"。而且这"各自之处"，并非指事物本身有像东、西二山那样分开的二谛，而只是指分别心所分执的二谛各自之处。也就是说，分别心一刹那取一个境，先取"世俗中有现相"，再取"胜义中无现相"，前后两刹那是分开的两个心，也因此所取的境是分开的两个，所以叫"各自之处"。

如是于初业者[4]前极为适合，

像这样分开二谛而安立，在初业者心前非常适合。

对初修胜义的人，先教他如何做呢？先要教他分二谛，随顺二谛做两方面的抉择、串习和运用。“极为适合”，指初业者最初只能分别心缘相而修，即要有所缘才能相应，所以就设立“世俗中有”、“胜义中无”这两种所缘，使他的心能够缘取而修。虽然这并非真实胜义，但用它能够消除粗分的常见和断见，也就是以“世俗中无欺有缘起”能远离断边，以“胜义中无有”能远离常边。这样借它消除掉粗分的实执，再为他指示真胜义，就很容易相应。所以说“极为适合”。

如清辨云：“无诸正俗梯，欲上真楼阁，于智不应理。”

“世俗”指名言中无欺有显现以及胜义中无（单空假胜义）这二者，都是分别心所取的境，故是世俗；“梯”就是上楼阁的阶梯，比喻能趣入胜义谛（指真胜义）的方便；确实，首先以心分开缘取“有”和“空”这两分，就能趣入真胜义，所以是能上真楼阁的阶梯。“正”字是区分假梯子。“真楼阁”则比喻真胜义。

[4]“初业者”：全称“初发业者”或“初修业者”，即最初做一件事的人。比如新老师最初教书，是个新手，叫做“初业者”。

“于智不应理”：对智者来说，不依世俗谛的阶梯而直攀胜义谛是不合理的，也就是无法趣入胜义谛。就像没有架设通向楼阁的梯子，妄图顿时飞上楼阁那样，不仅飞不上去，笨拙的人还会摔坏身体。所以要架设“世俗谛”的梯子，以趣入胜义谛。

接下来讲解应成派演说胜义的方式。

然而，就究竟实相而言，“世俗中有、胜义中无”此有、无二相实非各自偏堕而住，因为：彼所现色等即是空，空的同时即是彼色等显现。

这意思是说，虽然自续派针对初业者作了区分二谛的安立，是一种善巧应机的做法。但是就究竟实相而言，“世俗中有”和“胜义中无”这两种相，并不是各自偏住，如兔角的无和牛角的有那样分立。

为什么这样说呢？因为：现即是空，空即是现，现外无空，空外无现，现、空本来不二。就像水月正显现时无自性，无自性时显现水月。又如声音正显现时无自性，无自性时显现声音。形显、声音等色法，及受、想等心法，一切相都是如此。因此，世俗中有缘起的生、住、灭，胜义中无生、住、灭，此有、无二相本自不二，而不是各住一边。

所以究竟的实相即是现空双融。这是相对“不融”

而说“融”。“不融”指现、空隔别（分立、分张）。融通无二，称为“双融”。

因此，乃至未现前现空双融、远离三十二种增益之法界时，并非真实的般若度。

因为现空双融才是究竟实相的缘故，在尚未现前现空双融、离三十二种增益的法界时，都不是真实的般若度。

这是说，实相是现空双融义，而般若是现证实相的智慧，所以在尚未现前这种实相时，就不属真实的般若。

“三十二种增益”是指四谛十六行相及其反面。比如苦谛有无常、苦、空、无我四相，分别心缘取的无常、苦、空、无我四种影像，以及相反的常、乐、不空、有我四种影像都属于戏论，实相中没有，只是分别心妄计的产物，因此是“增益”。“离三十二种增益”，表明远离小乘行人及凡夫所起的一切增益，间接也说明了声缘、凡夫的智慧都不是真般若。

所以，在大乘见道及修道的根本定位，现前现空双融的法界，才是真实的般若度（道般若）。而在胜解行地——资粮、加行二道，闻思及相似修习空性，都不是真实般若度；并且，小乘的五道也没有真实般若。原因是：这些都只是分别心缘取影像，并没有现前现空双融

的法界。总之，凡是分别心观察修或者安住修，都尚未现前真实般若。

为此，大德月称、寂天等最初便着重抉择离四边各别自证智。

正因为“未现前现空双融，就不是真实般若”，所以月称、寂天等大师一开始就着重抉择离绝四边的各别自证智。

也就是，应成派大师设教的目的，在于引导学人趣入真实般若。为达成此目的，首先应在学人心中引生现空双融的正见，为此就将重点唯一放在抉择离四边的各别自证智上。

如是“世俗中成立自相”亦遮遣故，以此寂灭执著二谛各自，将成现空双融。

像这样，抉择圣者现证离四边行境的时候，是无任何分别而自证，故无任何简别，没有什么“世俗中有，胜义中无”，这样对自续派不遮的“世俗中成立自相”也很干脆地遮掉。由于遮掉了“世俗中成立自相”，执著二谛是不同的两个法的心便随之寂灭，现空便成为双融。

因此，与胜义实相已得契合之见，远离一切承认。

既然实相是现空双融，就既不落“有”边，也不落“无”边，更不落“亦有亦无”、“非有非无”二边，所以实相远离四边，也即远离一切承认。所以，与胜义实相已经契合到的正见，必定远离一切承认。

自续派的作风则与此不同。自续派着重抉择“世俗中无欺有，胜义中无生等（无有边)”，对这两方面都有承认，故尚未契合胜义实相。其他宗派比如数论派承许有常恒的神我，小乘宗承许有刹那法，唯识宗承许有实有的依他起识等，都有各自的承认，所以都不符合胜义实相。

由此以应成理能摧一切有无诸边，故称为“应成派”。

“由此”一词是承接前文。由什么呢？由“自己已得到契合实相的正见，而远离一切承认”。由此能做到什么呢？能做到以应成理摧灭对方计执的一切有、无诸边。这是说得到正见后，便引出一种能力——无论对方有有、无等何种承许，都能以“汇集相违应成因”等应成正理来摧破它。即：无论对方立什么有承认的宗，都能抓住它内在的矛盾而指出过失：“应成什么”。以此原因，称为“应成派”。

虽然居于智者上首的布顿等承许应成、自续二派的差别唯是藏人臆说，印度无有。然而，究竟义虽无差别，就讲论方式而言，定有差别。如对佛护之论，清辨说有于所破未加简别之过，月称又破清辨。

布顿大师等认为：应成派和自续派的差别只是藏人的臆造，在印度大论中未曾见有此说法。“然而”是转折：虽然二派究竟的法义毫无差别，但在解释龙树、圣天论典的方式上决定有差别。

有什么差别呢？比如解释《中论》第一品时，有明显的差别。佛护在《中论释》里遮四边生时，不分二谛（不加简别），直接抉择离戏空性。对此，清辨在《中论》第一品注释里强调，对所破应当加胜义简别，只是胜义中遮，世俗中无法遮；并指出不加胜义简别有如何的过失。后来，月称在《显句论》和《入中论自释》里说：清辨说的须加简别，没有必要；佛护的论没有错误。从这些地方看出，印度论师解释中观论的方式确实有明显差别。

因此，中观应成、自续二派诸大车，虽于究竟密意的关要无差别，而又各自唯一着重抉择真胜义及假胜义而阐述。其广义应阅《中观庄严论释》。

“因此”是承上启下，即由“应成派在遮遣时不加

胜义简别，而自续派加胜义简别”这一点，可看出：应成派与自续派的开创者，虽然在究竟密意的关要上毫无差别，但抉择的侧重点确实不同，应成派唯一着重抉择真胜义，自续派唯一着重抉择假胜义。“唯一”，是说二派所抉择的重点只限定在这一点上。这就明确指出了二派的差别在抉择重点不同。

“究竟密意的关要”指二派的究竟密意都是离一切承认，最终都寂灭一切分别。

因此，应成派此处唯一着重抉择双融离戏大中观故，当知于此宗并无真假胜义的分类。

“因此”是再承接前文。由于应成派此处唯一着重抉择双融离戏的大中观，所以所抉择的大中观宗不分真、假两种胜义。也就是说，胜义中本来没有真、假两种胜义，契合实相的大中观宗也就不立真、假两种胜义，也因此应成派不施设两种胜义。

自续派在抉择上分两步走，首先设立假胜义，分开二谛说“世俗中有生，胜义中无生”等，然后再趣入二谛双融的真胜义。应成派在抉择上一步到位，直接指示真胜义，在教法的施设上不立真、假胜义。

《中观庄严论释》里说：大圆满是立断一切戏论执著，月称菩萨也是从最初就抉择离一切戏论，无任何承

认，两者很相似，所以很多持明传承都很重视应成派的抉择方式。

以上阐述了应成派演说胜义的方式是直接一步到位。

有者说："圣者智慧是真胜义，离绝戏论，而凡夫修空都仅是修相似胜义——无遮。"

有人说：圣者的智慧是见了真实胜义，远离一切戏论，圣者当然能修真实胜义，而凡夫修空性只是修相似胜义，也就是只能修无遮。

然而此处说空性时，遮色等唯是无遮，因为：若非遮而遮，终究成为耽著有事，以此不能成空义。

这是要我们看出：所有的《般若经》和龙树中观论诠说空性时，唯一是以无遮的方式宣说。比如《心经》从"不生不灭"开始，"无眼耳鼻舌身意"、"无色声香味触法"乃至"无智亦无得"，是一路"无"下来的。又比如遮色法时，说色是无生、无住、无灭、无有边、无无边等，也唯是无遮。

那么，为什么唯一以无遮的方式来遮呢？因为：如果以非遮的方式遮，即遮了一法又引出另一法，那就终究有对事物的耽著，不能成为空义。譬如遮一辆车时，

车放在一边不遮，而只遮车的实有，留下来的车就不能成立为空性。

因此，是于无遮的同时、缘起无欺显现而现空双融，故需灭除遮立的执著。

所以正当无遮，即遮到无丝毫可得的同时，缘起无欺显现而现空双融。(譬如丝毫得不到水月自性的同时，无而显现水月，即是遮至不可得的同时，缘起的水月宛然显现，现与空双融。）以此缘故，需灭除遮立的执著。

“遮立的执著”指“非遮而遮”的状态，即遮了一个法后，又立一个法。比如遮了一法的实有，又立这个法自己不空。“需灭除遮立的执著”，即务必要灭除这种“遮后有立”的执著。因为：不遮除它，就始终留有不空的法，而无法与空双融；相反，若只遮不立，遮到一无所得时，就领会到现即是空，空即是现，由此悟入“现空双融”。

如云：“了知诸法空，业果依缘起，此为最甚奇，此乃极稀有。”

这一颂是赞叹：若了知空性与缘起双融，则极为稀奇。

内外诸宗总的分为中观宗、实事宗两类。二者的区

分处是“是否承许一切法空”。中观宗承许从色法至一切种智间的万法都是空性；其余外道及内道小乘有部、经部、大乘唯识等诸宗，都承许有实事，总称为“实事宗”。

内道实事宗承许有谛实现基。比如小乘宗承许极微和刹那为实有的现基，即由实有的微尘和刹那积聚与相续，便现出粗分的根身器界及其相续的假相。唯识宗则承许别别分离而有的能、所二取相纯属虚妄，变现二取相的现基——依他起识则谛实不空。总之这些宗派都承许：只有从实有的现基，才能显现业果；不然，若无实有的现基，则决不可能显现，就如无线则无衣一样。

而中观宗不承许实有的现基，断定一切法都空无自性。正因是空性，才成立缘起，即由一切法空之故，才有因果决定显现。这样的中观见，任何实事师都没有获得，任何世间智者都没有梦见，所以说“此为最甚奇，此乃极稀有”。

《五次第论》[5]云：“显现与空性，通达各分已，若时融为一，于彼说双融。”

《五次第论》说：对于现、空每一分各自通达后，何时现、空融为“一”，就称之为“双融”。

---

[5]《五次第论》：龙树菩萨所造，为无上瑜伽续部《密集金刚》的解释。

“通达各分”，即：现分上，了达是无而现的虚相；空分上，通达无有生等诸相的真实性。“融为一”，就是了达现空不二。

总结：

要知道，般若经和龙树中观论唯一是宣说现空双融的真胜义，而这些又是针对凡夫宣说的，目的是让凡夫得到正见后，依止正见修持。如果凡夫根本不能修真胜义，那对凡夫讲说就成了没有大的必要。按这样观察就知道，凡夫也能修真胜义。

又有说：“此乃密乘道修行，非教乘所行。”

有人说：虽然凡夫也能修习离四边的双融法界，但这唯是密乘道的修行，不是教乘所行。

“教乘”，指依据圣教和正理抉择到实相后，依分别心观察而修的宗乘。

然此离四边之双融，除有观察修及由方便强令智慧现前之差别外，于法界则无差别。

答复：这二者除了现前智慧的方式有差别之外，在所知法界上并无差别。即：教乘是在依据教、理抉择之后，以分别心观察而修；密乘则是以生、圆次第或金刚上师的窍诀指示等强力方便，迫使智慧现前。无论以哪

种方式趣证，所知法界总是一样，并无二致。

接下来再以“所知法界无差别”为根据，推出在大乘资粮和加行道中须修离四边的双融法界。

因此，虽然观察实相的凡夫以观察修并非同时遮四边，但若未做到以轮番而作的方式次第遮四边后，于无缘义双融法界了知而生起觉受，则圣智也不会如麦种生稻芽般无因生起，因此于资粮、加行道中为何不修？

这一段文是由果推因，即由“果位所证是离四边双融法界”，推定因位资粮、加行道须修相应的因行，因为未修随顺因，则定不能得果之故。

具体言之，凡夫以分别心观察实相时，虽做不到一时同遮四边，但仍须渐次修习离四边，也就是以轮番方式，先串习空性遮除有边，随后抉择：以“有边”没有的缘故，观待有而立的“无边”也就没有；以有、无二边都没有的缘故，“亦有亦无边”也没有；“非有”即无，“非无”即有，“非有非无边”同于“亦有亦无”，也不成立。这样次第遮除四边后，便对无缘义双融法界得到了知，随后由观察修和安住修引生觉受。即是现见双融法界的正因。

如果在凡夫地做不到这些，那么圣者的智慧并不会像麦种生稻芽那样无因生起。也就是说，圣者的智慧不

可能由不相应的因生起，若是从不相应因生起，那就要承认麦种能生稻芽了。

所以，在大乘资粮和加行道中，一定要修持离四边双融法界。而且要作为根本来修，其余的修行都是为此积聚顺缘。资粮道位，主要须依圣教和正理抉择现空双融，即通过闻思引发正见。加行道位，要现出现空双融的总相而修习。

总之，在大乘胜解行地须修、而且能修离四边双融法界。

是故，诸法真实性之胜义者，远离有、无、双亦、双非一切边故，非心之行境，心与言说为世俗、非胜义故。

“是故”，即以这个缘故。什么缘故呢？就是前文所说：假胜义是仅遮有边的分别心的行境，而真胜义是离四边的现空双融法界，应成派唯一着重抉择后者。以这个原因，本品开宗明义的偈颂——“胜义非心境，心者是世俗”，应该按下面这样解释：

染净诸法本来离绝生等一切相的真实性——“胜义”，是否是心的行境？答：胜义离绝有、无、双亦、双非一切边故，定非心的行境。以上是所立宗义。“离四边”则显出此处唯是说真胜义，而不是仅遮有边的假

胜义。

那么，诸法的真实性怎么说是离四边呢？比如柱子，不住生、住、灭等有边，不住无生、无住、无灭等无边，不住亦生亦无生等双亦边，以及非生非无生等双非边，柱子真实的体性远离这四边。像这样，杂染法和清净法的因、体、果，都远离四边。总之，诸法的真实体性（胜义）远离四边，以离绝四边之故，胜义不是任何心所行的境。

“心与言说为世俗、非胜义故”，是将颂文“心者是世俗”，解释为“胜义非心境”的能立（理由）。即：胜义为何不是心的行境呢？因为心和言说是世俗，非胜义故。颂中只说一“心”字，实际上包括“言说”在内。如经教中云：“是法非语言、分别之所能知”、“离言说相、离心缘相”等。“胜义非心境”实际是对这些教义的归摄。

总结：

胜义者，离一切边故（能立），非心行境（所立），心所思、语所言是世俗，非胜义故（能立）。这样解释是为显出“胜义谛非心之行境”的要义。

接下来解释“心者是世俗”的涵义：

以心缘"是此""是彼"等而取，以言说"是此""是彼"，凡心与言说行境之法，若以理审察，皆是无实如幻的空性，而堪忍性则何时亦不容有。

"心与言说行境"，指任何心识及语言所行的境。"理"指观察胜义的正理，即中观论中所说离一多因等种种理门。"无实如幻"，就是非有而有，如同幻事。"堪忍性"，是能经受胜义理审察的体性。胜义正理犹如锐利的金刚杵，心识前现的法在其观察下都无法堪忍，即一个个看似实有的法都会被破除，而成空性。"堪忍性何时亦不容有"，即何时也不会有能经受胜义理观察的实法体性。

总之，若以胜义理审察，凡是心所缘、语所说之法，都了不可得，犹如幻化；而能堪忍胜义理观察的体性，何时也不容有。

"无实如幻"，就如同幻师变出兔子，似有实法显现。但"兔子"只是幻师等变现的假相，它的"有"实际就是没有。同样，心缘相、言说相都是心变现的，了无实法。

因此，佛于经中说："天子，若胜义谛是身语意所行境性，则彼不入胜义谛数[6]，成世俗谛性。"

6 不入胜义谛数：不得算入胜义谛中。

正因为心和言说行境的法都虚妄不实，所以佛在《入二谛经》中开示：胜义谛不是眼所见、耳所闻等，也不是语所说、心识所缘，即胜义谛决定不是身语意所行境性。如果胜义谛是心所缘、语所说、身所触遇的法，那就不能算是胜义谛，而成世俗谛了。

“天子，然胜义谛超越一切名言，真实中不生不灭，是离于所说能说、所知能知，乃至超过具一切胜相之一切智境，是胜义谛。”

天子！然而胜义谛超越一切名言（“名言”指身语意所行的法，以胜义理观察时，这些法一无所有。所以除了只是个名字外，没有实义，叫做“假名”）。以“真实中不生不灭”之故，胜义“离于所说能说、所知能知”。

下面以理证成这一点：所说能说、所知能知都是依自心而现，既是依他法而现，就一定是生灭法。因为有此心才有此所说、能说，无此心就没有此所说、能说，可见所说、能说是缘生缘灭的法；所知、能知也是如此。以真实中无生无灭，而所说能说等都是生灭法，可见“真实中离于所说能说、所知能知”。

“乃至”是超略词，即从凡夫、罗汉、菩萨心乃至佛心，凡是能、所二现的法，都不是胜义，胜义无二之

故。佛的智慧具足一切方便的殊胜相，因此说“具一切胜相的一切智”。就最高处说“乃至超过具一切胜相之一切智境”，这就彻底否决了“胜义谛是心的行境”。

一般认为胜义虽非二取识的境，然是圣者智慧的境，所以要加简别。实际上，胜义离一切有、无等戏论，不是所缘的某种定相，不是任何心的所知。也就是无论凡心或圣心，上至佛心（一切种智），都不可能以胜义为境。因此就彻底地说：“乃至超过具一切胜相之一切智境。”（“超过”：已超出“是境”、“是所知”的范畴。）

《中观庄严论》亦云：“真中离戏聚[7]，乃为真胜义，依于分别心，非真成世俗。”

“亦云”：非但佛经如是说，菩萨的论也如是说；非仅应成派的宗义是如此，自续派的究竟宗义也如此。

此颂的大意是：真实中离绝有、无等一切戏论，此即是真胜义。“依分别心”四字不可忽略。“依”字尤紧要，既是依他而有，则无自体可得。即：凡依分别心所现的法，都如同依幻师等所变的象、马，了无真实，仅是虚相（世俗）。究竟言之，“世俗中有显现，胜义中无

---

[7] 戏聚：一切种类的戏论。如色蕴指十方三世一切色法，戏聚即计有、计无、计常、计断等一切种类戏论。

显现”也只是分别心的设立，既是依分别心而立，就不是实法，而只是虚相（世俗）了。这与“胜义非心境，心者是世俗”所说一致。

总之，依分别心所现的法，定不是真实胜义，而只是虚相（世俗）。

因此，此处说“法性非所知”，乃由法性离诸戏论，非心所缘之故。即：境与有境[8]何者亦不成，且何相亦不成，真实中如何说彼为所知？

“因此”是承接前两个教证。“此处”二字有内、外二义。内义，指圣者根本定中现证胜义的“此处”，或者究竟实相的“此处”。外义，指经论中宣说圣智现证行相的“此处”，如《能断金刚经》云：“法性非所知，是导师法身”；又“此处”即否认“彼处”，并非经论依名言谛宣说“法性是所知”的“彼处”。

问：此处为何说“法性非所知”呢？

答：因为法性离绝戏论，并非心所缘的境。为何不是心所缘的境呢？因为心所缘的境都是本无的、虚妄的，而法性是真实的、离戏的，所以不是心所缘的境。

---

[8]境与有境：眼、耳等是身体的支分，身体是具眼、耳等支分的有支，红色等是眼识的境，眼识是具红色等境的有境。

“即”是深进一层解释，即：若法性是心所缘的境，或有其相状，可说法性是所知，但法性中，境和有境无一成立，有、无等任何相都没有，真实中怎么能说它是所知呢？只是妄起分别，而在心中现境相和取相的有境心，这样才有所知；法性根本没有境和有境的妄现，所以不是所知。

如云：“有情自言见虚空，观彼虚空如何见，佛说见法亦如是，非见余喻所能说。”

这就如同《般若摄颂》所说，世间有情自称：“我见了虚空”。观察他的话，真的有所见的虚空吗？实际上，只是见了云、雾、烟、尘等，并不是见了虚空。虚空没有任何颜色、形状，怎么说见到了它呢？有人说：我见了虚空是蓝色。依据佛教的教义，这只是须弥山南方琉璃的光照射海面，又反映在虚空中，虚空自己并没有蓝色的体性。

佛说“见诸法的法性”也是如此。即不作观察时，名言中为了使人了解，就说见了诸法的法性；而以理观察时，真实中并没有任何可得、可见的四边法，不能说有见，所以佛说的“见法性”指的就是无所见。

“非见余喻所能说”：除了“见虚空”这个比喻外，

没见有其他比喻能表示见法性。也就是，见四大假合的法或有为法，都不能比喻“见法性即无所见”这个涵义。

有者认为：若胜义非圣心所行境，则缘彼生断证功德定不合理；且圣根本智若不知彼，则应成根本智非法界有境[9]，且等于承许法界如同不可思议作者；又应成二谛分基[10]非所知等，有如是诸违害[11]故，应简别而说：胜义谛非二取识之境。

一般会想：如果胜义不是圣智的行境，那就无法避免以下的违害。

一、应成“圣者缘胜义产生断证功德”不合理，因胜义不是圣者心的行境，则不成立有缘它产生功德。

二、若连圣者的智慧都不了知它，那应成圣者的智慧并非法界有境。由此法界成了不可知法，如同外道所说的不可思议作者。

三、通常说“二谛的分基是所知”(指从所知上分出世俗、胜义二谛)，而若承许胜义非所知，则成胜义不是从所知分出的法，由此二谛的分基就不是所知。

“等”字表示还有其他过失。即凡是基于由“胜义

---

[9]法界有境：以法界为境之心。

[10]分基：划分为各部分的所依。例如：基于人的总体，分出男、女两部分，人是分基，男、女是从此分基上分出的部分。

[11]违害：与教理相违而失坏宗义。

是圣者心的行境”而建立的教法，都成了不合理。比如无法安立诸佛彻证法界，圣者与凡夫的差别，五道十地的差别等等。

这就充分证明：“胜义非心境”不能解释成“胜义非一切心之行境”，而必须把“心”限定在二取识上，解释为“胜义非二取识之行境”。间接即必须承许胜义是圣者智慧的行境。不然，会有多如雨点的过失降临自身。

此唯是以语句而徒劳。

答复：这只是用语句在作徒劳无义的诤辩。

其实，两种解释在意义上都合理，不必诤论孰是孰非。依于胜义谛的真实状况，可以说“胜义非心境”；依于名言谛不作观察时，也可以说“圣者智慧了知胜义，胜义法性是所知”。二者是对同一意义的不同表述，诤辩毫无意义。

下面答复对方提出的三个问难：

一、答前两难

《入中论》云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。”

“不生是实慧离生”：无生是诸法的胜义体性，圣

者根本定中的智慧也远离生的戏论。“此缘彼相证实义”：胜义离绝一切戏论，没有任何所缘，唯一是心离分别而冥会自证，对此说为“证知真实义”。

“如心有相知彼境，依名言谛说为知”：就像经部宗承许外境的微尘是不可见的隐密法，而眼等所见仅是微尘的影像，就只是就“心识见外境法的影像”这一点而说“心了知外境”，这样依名言谛对于“不是真正了知”可以假立说为“知”。同样，可以依名言谛把契会离戏说成“证知胜义”，即：胜义离四边之故，本无所缘，心契证胜义时亦成离戏，无能证所证；但依名言谛不作观察时，也可以针对“心契会离戏”这一点说“圣智证知了真实义”或“法性是圣智的所知”。

如其所述，名言中圣根本智为有境，法界为境，依此可说所知，然胜义中说“此为无二取根本智所取或所知”，岂不直接导致相违？

这里的关键在区分“名言中”和“胜义中”。即如《入中论》这一颂所说，名言中圣者根本智是有境，法界是境，依此可以说“法界是所知”，也可安立“圣智缘法界，产生断证功德”，不会成为“无人证得胜义，胜义如不可思议作者”等断见。但如果胜义中说“法界是根本智的所知”，那等于承许圣者亲证胜义时有所知

或所取的法界，这就和自己所说的“无二取根本智”直接相违。

二、答第三难

其次，由二谛分基为所知而许胜义为所知，是就否定而言，此处“非所知”则是指肯定，因此无有相违，因为：若肯定中也承许是所知，则应成承许空性为实有。

其次，在所知上分出世俗和胜义二谛，而承许“胜义是所知”，这仅是依于否定的方式而说。比如柱子的胜义法性，既不是有，也不是无，又不是亦有亦无、非有非无。像这样否认柱子、瓶子、有边、无边等一切所知，仅仅是对心离一切所缘而证得无缘，说成“心了知胜义”、“胜义是它的所知等”。也就是对无所知立为“知”。

而这里说的“胜义非所知”，则是按照肯定的方式在说。胜义不是心所缘的法，因心所缘的法只是虚相，而胜义并非虚相。所以，两种表达说的是一件事，无相违处。

“因为”以下是反证：若肯定上也承许胜义是所知，即承许空性是可缘、可得的法，那就承许空性是实法了。也就是说，若承许“空性”是一种所知，就把“空性”看成可得的法了，这就导致像执著柱子等实有那样，把

胜义空性也执为实法。其实，空性只是表达诸法的体性绝离戏论，无法可得。因此，肯定中应说“胜义非所知”。

二宗各自以语句徒劳有何用？应依意义。

“二宗”，指随顺名言安立“胜义是所知”的宗派，及相应现证状况安立“胜义非所知”的宗派。二宗本不相违，耽著语句而互相破斥毫无意义。

“依意义”，指应依文句所诠之义。

名词释义：

问：虚相是什么意思?

答：就是实际没有而妄现的相。一般听到“有”就认为是实有。其实“有”有两种，一是“实有而有”；二是“非有而有”，比如梦里的境相就是非有而有，这种有其实就是没有，所以只是虚相。世俗法，就只是这样的虚相。

问：名言是什么意思？名言量又是什么?

答：像现前的桌子、椅子、山河、大地这些现相，就只是一个名词，除此之外再没有别的。所谓的桌子只是名言，没有实际；所谓的山也只是名言，没有实际；青、黄、赤、白也都只是名言。“名言”就是虚相，虚

相除了只是一个假名之外，在真实中一无所有。

再解释量。“量”就是无欺的心。名言量就是观察名言现相的无错谬的心，也就是对名言现相的体性，它是无误了知的。比如这个虚妄的世间有水，你也无误地见了水，这个见水的眼识就叫名言量；或者见到山上冒烟，由烟推断有火的比量心，也叫名言量。像这样无误认知名言现相的现量和比量，就叫“名言量”。

问：为什么说世俗是谛呢？

答：“谛”是不欺的意思。在众生心前是有这样的现相，而说有这样的现相就是符合事实，因此是谛。比如梦中被老虎追赶非常恐惧，针对当时梦境的相衡量，就说有老虎在追赶梦中人，而且他很恐惧、心跳加速等等。所衡量到的义与梦中的显现吻合，没有欺骗性，就叫“谛”。

问：“胜义”这个词怎么解释？

答：妄识见的是世俗虚妄的法，圣智见的是真实的体性或真实的相。所以，胜义就是殊胜圣智的行境。妄识见的是虚妄的相，超出它的殊胜义，就是胜义或第一义，是一切义中最真实的义。

问：胜义量是什么？

答：胜义量不是指胜义中的量，而是指无误衡量胜

义的心，包括现量和比量。

问：胜义理和名言理是什么意思?

答：佛教抉择法义时运用圣教和正理。其中的理就有胜义理和名言理两种。胜义理不是指胜义中的理，而是指观察胜义的正理。名言理就是观察名言的正理。像法称菩萨《释量论》中观察名言的那一套正理，就是观察名言理，简称“名言理”；月称菩萨在《入中论自释》等中运用的一套正理，就是观察胜义理，简称“胜义理”。这个胜义理就是凡夫用来观察胜义的工具。

问：边是什么？四边又是什么?

答：分别心的所计，即是边。一切边都不住，称为中。心一计度什么，就落在上面，叫做“落于一边”。比如，心起念计“好”，就落在“好”上，计“坏”又落在“坏”上等。

分别心所计的戏论，归纳起来，不外乎有、无、双亦、双非这四边，不会有第五边。八边、十六边、三十二边等，都只是四边的广说，所以都是分别心所计的戏论。

一起念分别，就落于一端，如有无、净秽、凡圣、善恶等。而法性是平等性，离一切边，非青黄赤白，非长短方圆，非过现未来，非善恶染净……所以，分别心

的妄计都落于一边，不符合中道理体。

问：什么是单空?

答：现、空本自双融无二，而“无实”分只是分别心所计的一分，并未和“现”双融，因此是单空。

问：“遮”是什么意思?

答：“遮”是否认的意思。包括两种：一、无遮，即心遮掉所遮的法后，不再引出或成立其他法；二、非遮，即心遮掉所遮的法后，又引出或成立其他法。

丁二、明能证士夫之次第

“能证士夫”，即上述“所证二谛”的能证者。“次第”指能证者的上下位次，是依其人见地的高下而安立。

见世间有二，瑜伽及凡庸。
瑜伽世间害，凡庸之世间，
彼亦由慧别，为诸上上害。

如是二谛之境，其能证世间见有二种，即具止观功德的瑜伽世间与不具之凡庸世间。此外无第三种。

“如是二谛之境”，指前文所说：无而现的虚相（世俗），及虚相不可得的空性（胜义）。“境”，指心所游行之处。“能证”，即能知。“世间”，指有情世间，总括凡圣。“瑜伽”，指心与实相相应。“止观功德”，指系心一

缘，无诸散乱，见部分或全分实相。具止观功德者称为瑜伽世间,即指能相应实相之人;不具者则是凡庸世间，即被无明障蔽不见实相的凡愚。

此处要问自己:我是哪种人?要么于寂止中见诸法实相,称为瑜伽师;要么散乱在客尘里,丝毫不见实相,称为凡庸。要常问:“我是瑜伽师，还是凡庸者?”用这一问来警醒自己，回一切执有、执无等颠倒心而向于实相。

于此，凡庸世间之见被瑜伽世间所害，彼瑜伽师中也由见真实性智慧的差别,以诸上上违害或胜伏下下见义之宗，见真实性的智慧转增微妙之故，以彼具量者能遮下者，反之不能。

“害”是胜伏之意。真理是唯一的,何宗契合真理,彼宗即是胜方，就能胜伏一切不符真理的立宗，如光明胜伏黑暗般。

从“见”字看出，这不是在“境”上较量，而是在“见”上较量。二谛之境不能说有什么差别，而能知之心却有正见和妄见的差别。也就是说，凡庸世间的见被瑜伽世间胜伏；瑜伽世间中，又以上上胜伏下下见义之宗。由于在见真实性的智慧上转增微妙，因此具量者的见能遮遣下下之见，而下下之见定不能否认具量者的

见。(“量”就是无欺的心。“无欺”指见符合事实，即事实如何，心也明见如何。)

这里要扣己而问：我该如何超越自己？要点是要在“见”上来个转变。这又要由观察诸法的真实性，来革除自身上的颠倒见。换言之，应当着手以理观察诸法的真实性，革除心中计执实法的一切粗细妄见，由此才能破掉无明，认识到本自空寂离戏的实相。

《入中论》云：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”

“如有翳眼所缘事”，即如同有眩翳的眼识所缘的黄色海螺。“无翳识所缘事”，即无眩翳的眼识所缘的白色海螺。二种所见中，黄色海螺不能违害白色海螺，因为前者是颠倒识所见，而后者是无颠倒识所见。

这比喻不正见无法违害正见。“离净智识”，即离于清净智慧，受无明障蔽的妄识。“无垢慧”，即未被无明障蔽，无人、法二我执垢染的智慧。错乱识不能违害无垢慧，因前者是妄见，而后者是正见。

此处也要归在自身上反省：我的心受无明障蔽，所见都是颠倒的。在无垢慧的正见前，我该承认自己的见完全错谬。由此决定，今后唯一依止圣智之见，而不依从妄识所见。这叫“依智不依识”。

例如：

以下举的各种见，须一一回光返照，在自心上检点。自心起凡庸见，堕于凡庸，即是凡庸执。自心起小乘见，堕于小乘，即是小乘执。自心起唯识见，堕于其中，即是唯识执。所以遍破诸师，即遍破自心。一向破尽，毫无住著，便悟得实相，成为人中第一等人。

凡庸执有事为常、一，为有部、经部师见为微尘及刹那性而违害；

这里要细细地检察：平常自己见到人和事物时，执著先前和后来是一个，或者执著为浑然无分的一体，这就是执著有事为常、一。比如我们见到一辆车时，认为今天的车和昨天的车是一个，这就是执常；认为这辆车的上、下、前、后等浑然一体，这又是执一。

这样会发现自己完全堕在凡庸的颠倒见中。也就是，平常无论对哪种法，比如男女老少、山河大地、色声香味、受想行识等，都只见常住、独一的相。如果听任这种颠倒见存留在心中而不遣除，那就会使自己常时陷入错乱，不见实相。那么，如何将自己从常、一颠倒见中救拔出来呢？方法是透过观察，真正认识到万法是微尘和刹那性。

下面以车子为例来观察。首先问自己：车是什么东

西？是我一向认为的常住、独一的法吗？以前总是不加思索地这么认为，现在要对它重新审视。

之后，心就专注在车头、车身、车尾三个部分上，当心前显现分开的车头、车身、车尾时，就不见一体的“车”。接着对车头如法炮制，当心前显现它的前方、中间、后方三部分时，车头也消失不见。像这样不断地分下去，最终见到只是一堆悬浮在虚空中的零散微尘。不但粗大的车，连车的一个分子、一个原子也没有。

再从时间上观察：如果先前的车和后来的车是一体，那应当成立前车在某一点上飞驰，后车也在同一点上以同等速度、朝同一方向飞驰，这显然不符合事实。所以，前车和后车不是一体，而是不同的两个体。像这样，观察到车有停止和运行的差别，运行时有加速和减速的差别，或者有在Ａ路上开、在Ｂ路上行，停在此点、停在彼点等差别，就会发现各时间点上的车是很多个他体的法。

也就是说，以刹那为单位，纵向上将时间分成一个个前后相续的时间点，在每一个刹那点上都有一幕车的显现，各刹那点上车的显现都是不同的体，即：前后无数幕车的现相，实际上是无数个不同的车。

下面用反证法证明这一点：如果相邻两刹那的现相

是一体,那就成了只是一个刹那,分不出不同的两刹那;由此整体时间上分不出刹那来,这样前前后后成了不变的一体,穷年历劫也毫无变化,但这与事实不符。所以相邻两刹那的现相必定是不同的体。因此,各刹那的现相也决定都是不同的体,在每个刹那显现时,一定灭尽了前一刹那的相。

这样就见到车子刹那生灭,即前刹那的车不断灭尽,后刹那的车不断生起,因此前后有多少刹那,就有多少个他体的车。如是便破除了认为车子前后不变的常见。

进一步观察:当心识只见到一个个的微尘和刹那时,有什么粗法可得呢?由这一观,猛然觉醒:自己心识前显现的山河大地、城市街道、男女老少、受想行识,乃至一切色、心粗法,原来只是一幕假相,正显现时了不可得。

彼论师许微尘实有,又被唯识师以破生似决定理遮除;

像这样破除了色、心粗法,我们就会意识到:万有的"有",其实有两种,一是假有,二是实有。粗显的高山、大楼等都是非有而有,叫做"假有"。("非有而有"指心前的显现是无而妄现,正现时丝毫不可得。)

但我们会认为：无分微尘是本有而有，也就是“实有”。

现在我们所认为的世界的真相是如何呢？就是在消除粗法的假相后，留下了刹那心识和无分微尘。这外在的微尘是我们心前隐密的法（“隐”是指在眼等根识前不显现，因为不现，所以成了“秘密”）。

接下来，我们会想：这心前不断显现的境相到底是怎么来的？山河大地等假相是怎么现起的？这是以前刹那的内在眼识和外在真实微尘为因，生起后刹那的眼识和它所缘的相——外境色法的影像。

如果我们是小乘经部师，此时就会以“生似决定理”来成立微尘实有。以高山为例，高山有影像境和本质境两种，前者是眼识前显现的高山影像，后者是外境实有的微尘。其中，后者以“生”、“似”、“决定”三条理由来成立。具体为：一、“生”，由于和眼识同时生起了所缘相——高山的影像，证明外境一定有微尘存在。二、“似”，由于心前显现的高山影像和高山相似（如同望远镜里显现的远处楼房的影像，和真实的楼房相似），成立外境上必定有色法存在，否则不会显现与其相似的影像。三、“决定”，以兼具“生”和“似”两条理由，就能决定：没有外境的高山色法，就决定不现高山的影像；以外境高山色法为因，眼识前才现起高山的影像。

像这样执著外境色法实有，会像一道屏障，障蔽我们明见诸法空性。那么，如何破除承许微尘实有的颠倒见呢？须凭借“破生似决定理”来破除。即应依次以理否认“生”、“似”、“决定”这三条理由。具体如下：

首先否认“生”这条理由。要这样问：仅仅以“生起了所缘的影相”就能成立心外有色法吗？“一个法的生起”和“外境上有色法”并没有直接关系。比如由前前的眼识生后后的眼识，后来生起眼识并不是以外境的色法为因。所以，“生起心识所缘的影像”并不能成立外境实有色法。

其次否认“相似”这条理由。这要审察：色法影像和外境的色法（极微）真的相似吗？观察后发现根本不相似。比如：

一、影像的相粗显，而极微的相微细。比如眼识前显现的高山影像特别高大，而极微的相极其微小，哪有相似之处呢？能说眼前的摩天大厦和基本粒子相似吗？

二、影像可分，极微无分。比如高山的影像可以分成上、下、左、右等无数个部分，而极微上分不出任何部分。一者可以任意分，一者完全不能分，能说相似吗？

三、影像可见，极微不可见。也就是，影像可以见

到大、小、方、圆等形状，而极微见不到任何形状。为什么说见不到形状呢？因为凡是有形状，都是由上、下、左、右等各部分和合而显现，比如正方形由四个角、四条边和内部等部分组成。而在极微上分不出上、下、左、右等任何部分，因而没有形状，也就不能被眼识见到。谁能见到这样无“面目”的东西呢？决定无法见到。这样一者可以见到，一者无从见到，能说相似吗？能说见过的熟人和从未见过的外星人相似吗？

四、影像可以详细观察，极微无从观察。比如对高山的影像，可以观察它的形状、颜色，山脉的走向，山上的道路、草木等，但对极微什么也观察不了。一个能详细观察，一个不能观察，能说相似吗？

五、影像不是独立存在，极微是独立存在。比如高山的影像，缘聚则现于识前，缘散则消失不见，所以是缘生缘灭的假法，而极微是不待因缘的实法。一虚一实，哪里相似呢？

不但“影像和极微相似”这一点不成立，而且由“两法相似”也不足以成立两者是因果关系。比如地球上几十亿人都在人的形象上相似，但不成立每个人都是生其他人的因。又比如，一切所知法在“所知”这一点上相同，但不成立诸所知法互为因果。

最后破除“决定”：以“生”和“相似”这两条理由，并不决定外境有微尘存在。比如梦中，几分钟内持续生起见蓝色的心识，后后的取蓝识是依靠前前的取蓝识而生起，而且前后诸识在相状上也相似，但期间丝毫不存在外境的微尘。

（以上依据法称论师《释量论》等中所说，以“破生似决定理”破除了外境存在微尘。此外，还有世亲菩萨《唯识二十颂》里讲到的破法，至“身念处”时当具体解释。）

这样破除了外境的微尘后，就再没什么心外的法了。一切都只是如梦中显现境相般，高山、河流、街道、楼房等，都只是自心的变现。由此要认识到：以前我认为心外有境，境外有心，像这样显现分开的能、所二相，其实只是假相，正显现时了不可得。

唯识师许实有识，复被中观师以离一多因等胜伏而遮遣。

经由以上破除外境微尘，便成立“识外无境”。因此了知心境相对或能取、所取二相，实际只是内迷乱习气变现的假相，正显现时也丝毫无有。

这时又会认为：识所变现的能、所二取固属虚妄，而能变现的识应是真实的法。这又落在执识为实法的颠

倒见中。所以还要以中观论所说的离一多因等来破除。

即观察：若识是真实的法，则它与所变的境相只有两种关系：要么一体，要么异体。如果一体，则以境相如幻，识也如幻，这和承许识实有相违。如果异体，则成了识外有境，不成唯识。如此便遮破了“识为实法”。

至此见到粗法空、细法空，及色空、心空，诸相一味空寂。这时又会认为一定要分开看待：世俗中无欺有这些色心的现相，胜义中则是空性。像这样，分别心分开执取，又落于细颠倒中。

说“现相是虚妄”，其实就是本来无有！如果是真有，怎么能说它是妄呢？而且，圣智前不见这些假相，哪有它的“无”存在呢？就像本无梦中的儿子，哪有他的“死”存在呢？所以破了生又执著有无生，这也是病。

我们的心就像猴子攀枝跳跃，舍一枝，又抓一枝，总是舍一取一。舍了凡庸见，又著小乘见；舍了小乘见，又著唯识见；舍了唯识见，又著空见，都是有所取著，因此都是正智的所破。总之，破除以上诸师，即是破除一切凡庸、小乘、大乘有所得人，也就是破除自心上一切有所得的执著。

因此，乃至承许有、无等边之间，当有违害；而灭一切边执，以无过故，如何能害？如刀不能斫空。

所以，乃至承许有、无等边之间，即自己的心承许有色、有心、有生住灭等，及无色、无心、无生住灭等边之间，都不符合实相，因此都被具量者违害，即被现见实相的现量及教理引生的比量所违害。

而寂灭执有、执无等一切四边执著，便与离一切相的实相契合；既与实相契合，则无任何过失；而无任何过失，怎么能违害或胜伏它呢？

比喻："如刀不能斫空"。如果有形相，刀可以劈上去，但虚空无相，没有可劈之处，故不能劈到虚空。同理，自心如虚空般一无所寄，谁能破到它呢？

故如论云："由我全无宗，故我唯无失。"

由于我中观师无有任何立宗（即不承认任何边），因此唯我中观师无有过失。

此半颂出自龙树菩萨《回诤论》。全颂为："若我有少宗，则我有彼过。由我全无宗，故我唯无失。""宗"是崇奉之义。人但凡立宗，都自以为所立的宗最究竟，将这"主义"看得高于一切，这就是"宗"。哪晓得有少许所立，就已露出马脚，表明自己在抱持这个所立之物。所以唯有空无所依，才无过失。

归在自心上体会：我若在心前立一个法，认为真实

中有“它”，那就与无所得的空性相违，已经在执取假法了，当然有过。相反，由我心前一无所立，则与真如契合，因而无过。

如是，由中观师抉择诸法实相真如，以故何者亦无能胜，而成一切士夫之顶。

这句意思是：只要还没抉择到实相真如，落于颠倒见，就会被了知实相的现量与比量胜伏，而中观师已经抉择到诸法实相，所以无人能胜伏他。实相没有两种，抉择到了，就到了一切士夫之顶，也就成为无上之人。

消归自心体会：远离执有、执无等一切戏论而冥会实相时，便归于本性空寂，再也没有要遮遣或建立的了，也就息心达本，至于究竟。

丁三、明如何证知之方式

以二共许喻。为果不察故。
世间见有事，执彼为真实，
不许幻性故，诤于瑜伽师。

此段文分为三段解释。初句一段，次句一段，后四句一段。

第一段：如何使凡庸接受有事虚幻不实呢？答：“以二共许喻”，即运用其自身也承认的梦、幻等比喻而作

引导。

第二段:既然万法都如梦幻般了不可得,有何必要修道呢?答:为果故(“果”是必要之义),不察故。即为了止息如梦般的苦现相续,有必要修持如梦般的佛道,而且所谓的“修道”也只是不观察仅依名言而假立。

第三段:凡庸为何与瑜伽师相诤?原因是对有事体性的认定存在分歧。

佛教将一切事相归为两类:一、心前有显现的事相,称为“有事”,如山河大地;二、心前无显现的事相,叫做“无事”,如龟毛兔角。凡庸只会执著有事实有,不会执著无事真实,因此限定在有事上说:“世间见有事,执彼为真实”。这里要分清“见”和“执”的状况,“见”是指无分别的前五识,即眼见、耳闻等广义的“见”。“执”则是指分别意识。颂文意为:当前五识现见种种显现的事相时,第六意识将原本无实的虚相执为实有。因此过错出在后台的意识上。(比如眼识见色法就像相机的镜头,只是单纯地取相,不会添加美、丑、好、坏、真、假等分别,只是第六意识把眼识所见的色法执为真实;耳识听到恶骂时也不加分别地取相,而第六意识会在后面加工成“骂得好难听!真是欺人太甚!”)

“执”、“不许”、“诤”三义紧密关联:凡庸固执有

事为实法，因而不承许有事虚幻，便与瑜伽师相诤。“幻性”与“实性”是一对：“幻性”指现而非实。“实性”指现而实有。

若说：瑜伽师如何能害凡庸识？凡庸现见生等而如是执持，瑜伽师则相反，因此互无违害。

如果在听到上面“瑜伽害凡庸”的一段论述后，这样诤辩说：瑜伽师怎么能违害凡庸识呢？（这里“识”是指见有生、住、灭或自、他等相的识。）比如现量见种子和水、土等和合后，有芽最初生起，中间安住，最终坏灭。像这样是如实地执持为有，怎么能违害呢？

你瑜伽师和我见到的相反，我见了生，你见无生；我见了住、灭，你见无住、无灭；我见了自、他，你见无自、无他……我见我的有，你见你的空，谁也否认不了谁。

很多人有这样的想法：对于宇宙人生的真相，允许各人站在不同立场上持有不同的看法，而这些看法都应当有其合理之处，不能说谁的看法就一定胜过别人。因为思想上也应当民主自由，要允许每个人拥有自己的观点，为什么一定要臣服某一种观点呢？而且当今是多元化的世界，应当鼓励有不同的主张，“百花齐放”才好。

驳斥：许诸法无实及许实有二者，共许的虚妄喻，即是梦、幻等。以其现而不成实有之故，如是，“色等诸法现而无自性”能在凡庸世间前成立。反之，凡是能现者，定无实有之故，“现而实有”无共见之喻。因此，凡庸于瑜伽师前无机会安立有事为实法。

中观师驳斥：不必喊什么“平等”，正确和颠倒怎么能平等呢？“诸法现而无自性”决定能由正理证成，而“现而实有”则永远不能成立。

也就是说，我能举出你我都共许的虚妄喻，如梦、幻等，不但我们中观师，连你们世间人也承认这些显现是虚妄的。而且由此类推色法至一切种智间的一切诸法，都能抉择为现而无自性。比如：正现的生，实际没有生的自性；正现的住，实际没有住的自性；正现的灭，实际没有灭的自性。像这样，“万法现而无自性”能在凡庸前成立。相反，凡是能现出的相都决定不是实法，所以找不到一例“现而实有”的比喻。无论举何种显现法，只要观察就会发现它现而非实。所以凡庸永远无机会在瑜伽师前安立有事实有。

归在自心上解释，“驳”即通过思维来否定自己原有的观念。如何否定呢？我们都有很深的实执习气，最初听到“万法皆空”时会感到难以接受，这就需要借助

比喻来帮助理解。首先在比喻上认识到确实有“现而无自性”这回事，之后再用中观正理（离一多因等）观察所见、所闻的现相是否与比喻一样现而非实，直到自己完全确认并非实法为止。

对于自己难以接受之处，要多用比喻来类推。比如眼见的色法和影像类比，耳闻的声音和回响类比；或者把醒位的法和梦中的法对比，对于梦中的现相都承认是现而无自性，对醒觉位的显现也审细观察是不是现而无自性。这样就能逐渐破除执诸法实有的妄见。

若说：假若诸法如幻无实，则学布施等道亦不应理，如买幻马而辛劳般，有何必要？

有人说：如果诸法像幻事一样无实，那么我们修学布施、持戒等道就不合理了。这就像费尽辛苦去买幻马，走了很远的路来到马市上，又在马群里精挑细选，和马贩讨价还价，最终一无所得，像这样做徒劳无功的事有何必要呢？

答：此唯是为果或必要、不观不察而论行持。

此处要领会“唯”字的深义。分成两句解释：

一、唯是有必要而论行持。譬如有病才须吃药，病愈则无须吃药，药是因病而施设；或者过河须船，到岸

则不须船。这比喻道虽非实法，但有作用，未到彼岸时，须借它过度；而这也只是一时的法用，不可执实。

二、唯是不观不察而论行持。意思是：谛观时，无一相可得，因而无可言说；但不观察时，可假立而说。也就是要分清“观察时”和“不观察时”两种情况。如果观察“修行”这件事，则能修的人、所修的道、修的作业都不可得，所以观察时无可言说。比如不观察时，认为有人在听法，也如是假名安立；观察时，则所听的声音、能听的耳根和耳识、所起的心念等都了不可得，所以无法用言语表诠。因此说“唯是不观不察而论行持”。

接着具体解释“唯是有必要而论行持”的涵义：

何等必要？即就此如幻事般的轮涅显现分，以无欺有缘起之故，乃至能取所取之行未消于法界之间，于众生份上，此显现相续不断，并能为利作害，由此而精进于能灭自他诸苦及作利乐之方便的道法。

有何必要修道呢？回答：按照“如幻事般的轮涅显现分”而言，以无欺有缘起之故，乃至能、所二取之行尚未消尽之间，显现一直相续不断，而且会对有情起利益和损害作用，因此对于能息灭自他粗、细诸苦以及能作暂时、究竟利乐之方便的菩提道法，应作精进修持。

“如幻事般”，指轮涅一切显现都现而无自性。然而，不论轮回、涅槃何种现相，只要其能生的因缘具足，便会显现，此即是丝毫不爽的缘起律。

“能取”指心王、心所；“所取”指境。“能、所之行消于法界”，指成佛时，分别心变现的相消尽无余；而成佛前，由于因位有能所二取的种子及习气，果上就会有二取的现相。“行”是迁流之义，因位有二取的种子、习气，果上就幻变能、所二现。正变能、所二现时，又在阿赖耶识田中熏习种子，种子成熟又变现妄相，这叫做“行”。“乃至”表示分位，包括从凡夫位到十地之间的一切地道。“众生”指九法界众生——六凡三圣。

“此显现相续不断”，比如在患黄疸病期间，明知海螺是白色，黄色只是假相，但以患病的错乱习气力仍然不断地现起黄色。像这样，如果同类因缘还在相续，则会不断现起相应的妄相。以此衡量，凡夫人有粗品种子，一到九地菩萨有微细二取种子，十地菩萨有二取习气，所以尽管能、所二现是如幻事般的妄现，但一直到成佛之前，都会持续现起。也就是说，在轮、涅方面，只要有各种杂染和清净的种子存在，就会现起种种杂染和清净的相。

“并能为利作害”：虽然只是一种妄现，但还是对

心有作用，也就是清净的显现有利于心，染污的显现有害于心。比方，地狱的刀山火海仅仅是恶业习气所现，如梦中的恐怖景象般虚妄不实，但这刀山火海确实把地狱众生摧残得惨不忍睹；而天界的欢喜园也唯是妙业习气所现，如同梦中的美景般虚妄不实，但园中的光明、芳香、水流、地面等，确实能令天人感觉心旷神怡。

像这样，从地狱直到天宫之间，有种种有漏的苦乐显现，而出世间声闻、缘觉、菩萨法界有种种清净的无漏现相，相越清净，苦就越轻微、乐就愈胜妙。而这些清净现相都源于修持三乘正道，这些道正是能息灭自他诸苦及获得利乐的方便，因此须精勤修习。

此并非执著道果实有而勤修，而是犹如变现幻军能从敌畏中解脱，及士夫梦中受苦而精勤于觉醒之方便般。

中观师并非执著实有道果而勤修，而是修持如幻之道，以感如幻之果。“而是如”以下，以两喻显明此理。

第一、幻师变化幻军，能脱离敌人追杀等怖畏。

所变出的幻军虚妄不实，但能起到作用。也就是变现众多幻军能吓退敌军，由此解脱怖畏。如果不变现幻军，就始终陷在敌军围攻中遭受砍杀。所以变现幻军有很大必要。

“军”由万千将士组成，喻佛道有施、戒、忍等无量支分。“幻”指现而非实，比喻道法无实。“变现”即幻军唯是幻师所变，了无自体，比喻道是唯心所现，并无自体；或观待心才立为道，心不作则无道，因此道无自体。“敌”，指贪、嗔等烦恼聚；“畏”，指生、老、病、死等苦聚；“能从敌畏中解脱”，指以如幻之道能解脱烦恼及苦聚。总之，道虽非实法，但能令人脱苦，故有必要修持。

“灭苦”是果。果也仅是假名安立，而非实法。心有幻苦，才有此幻苦息灭；然实无幻苦，故无幻苦息灭。因此“灭苦”也只是假立，并非实有其事。

第二、梦见老虎来吃自己，吓得魂飞魄散。

梦中本无事，不是真的有老虎来咬自己，但因梦里陷在恐惧、紧张等苦恼中，就有必要设法令心觉醒。所以应当依止觉醒的方便勤修，以求尽快出梦。待至梦醒，觉醒的方便原属虚设，故不必耽著。且醒也仅是观待梦而假立，并无自体。

这个梦喻深有意味。即众生只是在做迷梦，只要醒来，一切问题就都解决了。虽然没有实有的道、果可得，但有苦时也须依止正道勤修，以求早日灭苦。

那么，对此等瑜伽师与凡庸前同现之法有何可诤？

有人问：既然在凡庸识前有山河大地等显现，在瑜伽师前也有此等显现，那么双方有什么可诤呢?

答：此并非就“显现有事”的有无而相诤，因为无任何遮现相的中观师。凡庸见有事时，将所见之事执为真实或胜义中有，不许现而无实、如幻之性，故二者相诤。

答：所诤之处并非“显现有事的有无”，因为无任何否认现相的中观师。那又诤什么呢？就是诤现相的体性是实还是虚。凡庸视所见的事物为真实，不承认是现而无实、如幻的体性，中观师则说是无实如幻（如同电影中的景象般，唯是虚相，了无实法）。为此二者发生诤论。

“无任何遮现相的中观师”，即凡夫位与圣者后得位心前的确有现相，所以中观师随顺名言或相应圣者后得位而抉择时，并不否认此点。但抉择圣者根本定位行境时，则又否认心前有现相。对此务必要分清。

丙二、断诤 分三：一、于所诠空性断诤；二、于能诠大乘教断诤；三、彼等摄义。

丁一、于所诠空性断诤 分三：一、于基断诤；二、于道断诤；三、于果断诤。

戊一、于基断诤 分三：一、断凡庸之诤；二、断实事师之诤；三、断唯识师之诤。

中观师以下的诸师都接受不了空性，而且少数增上慢声闻认为第二转法轮诠说空性的《般若经》并非佛经，而是被魔加持的人编造的。为此，有必要在“所诠空性”和“能诠大乘教”这两方面断除诤论，使其对空性生起信解，从而趣入修证。

在所诠空性方面，本来由抉择认定了基为现空双融的空性后，安住此空性即是道，在无分别中任运自成则是果。但实事师对于基错误抉择，导致无法趣入大乘的修道与证果。他们不能接受空性，从而无法入甚深大乘之门，所以有必要在所诠空性上从基、道、果三方面逐层断诤，令其引生信解，趣入大乘。

观察各类人的认知状况：凡庸无论对何种粗法和细法，从不观察是有是无，见识粗浅。他们认为根识见闻觉知的法真实存在，所以接受不了空性。小乘实事师亲近师长、学习佛法，以教理抉择到色、心粗法的现相都虚妄不实，但执著微尘和刹那细法实有。唯识师的见解更深细，他们认为一切粗、细色法都是唯识所变，识外无境，故二取只是妄现，但识是实法。

总之，从凡庸到唯识师之间的有情，对于空性有种种粗细的诤论，当然对了义大乘教所说的道、果也就存在诤论。为此，本论就将这些粗细诤论大体概括出来，

并且从基、道、果三方面以教理断诤。若能断除这些诤论，则几乎已断尽一切怀疑，之后就能趣入修习空性。

断诤的内义：凡夫对于万法体性的认定存在许多无知、邪解和疑惑，初接触空性教法时，心里会出现各种诤执，故不能信解空性，所以为了引导自心逐渐信受空性，必须断除自心中的一切诤执。如果能以正理说服自心，断除诤执，就能真正信解诸法空性。所以下面的断诤，务必要以正理层层透过。

己一、断凡庸之诤

色等谓现量，共许非量成，
彼如不净等，谓净等虚妄。

世间凡庸言：以眼等明明现量成立色等，如何说不实有呢？

世间凡庸说：以眼识现量成立色法，以耳识现量成立声音等，这是亲眼目睹、亲耳所闻，怎么不是实有的呢？如果不存在色法和声音，怎么能看到、听到呢？在“现量见”的铁证面前，你们的龙树、月称也该哑口无言了吧！

他们认为“现量见”是最有力的证据，由此便信任所见所闻的法都真实存在。

驳斥："色等为现量境"也仅是不观察时的世间共许而已，若观察，则非以量如是成立。如下文所述，观察"根境遇不遇等"能遮之故。

在没有用胜义理观察时，世间都共许色法等是眼识等现量所见，因此真实存在。比如在万人会场上，指着一根柱子问："这根柱子真实存在，承许吗？"大家一定共同回答："承许！"这就叫"世间共许"。但是在胜义理的观察下，所见的柱子、能见的眼识以及见都不可得，因此并非以量如是成立。

"如下文所述"，指如同下文"受念处"中所说，由观察根境遇不遇等能破除"现量见"。

下面做一次观察：

大家看着对面的墙壁，这墙壁是真实存在的吗？一般认为"这是真实存在的"。理由是：眼睛见到墙壁是什么颜色、形状等等。

那就这样来观察：自己的眼睛和墙壁有一段距离，两者就像东山和西山，是隔开的两个法。由此可知，眼根并没有触到墙壁，怎么能断定它是真实存在的呢？只是见到"墙壁"的相，并不能证明它真实存在，比如干渴的鹿群见前方有一条流淌的"河"（其实只是阳焰），并不能以此证明前方真的有河流（等跑到近前，什么河

流也没有)。

这时会说：我走近墙壁，用手触摸它时，触到了真正的墙，总能证明它存在吧！因为没有墙就不可能有触摸，更不会有真切的触摸感受。

这种说法有待检验。我们从粗到细地作一番审察，首先粗的层面上：手和墙壁只是以正面这一面接触，其它背面、内部等都没有相遇，所以不能说整个手遇到整个墙壁。

像这样，排除了两个法总体的相遇之后，就知道手和墙壁只是以一个面接触。再来观察：这接触的一个面，是有正面和背面的一个面，还是没有正面和背面的一个面？如果是有正面、背面，那即使再薄，也仍只是以正面相遇，而背面没有相遇，与上述情况相同，也就不能安立整体的两个面接触。因此接触面只能是没有正面和背面，也就是无分微尘“层”。

这两个微尘“层”会不会相遇呢？落到个体上，就是问：两个无分微尘会不会相遇？以下落在无分微尘上观察。

微尘的相遇只有两种：要么部分相遇，要么全分相遇。如果只是部分相遇，那在一个微尘上就能分出相遇的部分和不相遇的部分，也就不是无分了。如果是全分

相遇，那一定是两者融入而成为一体。

接下来观察：能否进入无分微尘？比如我们能进入一间房子，这是因为房子里有空间，如果像实心的铁球那样内部没有空间，那是无法进入的。而只要有空间，就能在空间里分出上、下、左、右等方位（大家看看自己房间里的空间，是不是能在里面分出各个方位）。

再来观察：无分微尘有没有内部空间？如果有内部空间，就有内部和边沿，内部又可以分上、下、左、右等，边沿也可以分成上、下等，这样无分微尘就可以分成多个部分，也就不是“无分”了。

由此可知，无分微尘不可能有内部空间。既然没有内部空间，怎么能进入呢？如果不能进入，怎么会有全分相遇呢？因此，两个无分微尘之间，既没有部分相遇，也没有全分相遇，根本就没有“相遇”过！所以“手触到心外的墙壁”完全是错觉！

懂了这个例子，就要举一反三，在一切现相上观察。方法就是分成相遇和不相遇两种情况来审察。

比如走在大街上，眼前声、色现相纷繁复杂。逐一地观察，会认识到这一切都只是假相。例如见到一幢大楼时，想一想：如果我的眼睛和它有距离，那并没有触到它，无从证明当处有真实的大楼存在；而走到近前，

用手触碰大楼时，也只是以巴掌大的表面在接触楼，无法证明整幢大楼真实存在；再从微观上观察，无论手或大楼，都只是一堆无分微尘，而任何两个无分微尘，既不成立部分相遇，也不可能全分相遇。所以所谓的“手摸到外境真实的楼”不是事实。因此，自己并没有遇到什么心外的实法，眼前现的这一幕只是自心所现的幻相！

又比如，听到说话、或汽车飞驰等声音，就想：我的耳根和这些声音如果有距离，那就没有真正触到声音；而没有触到声音，就无法判定是否真实存在。如果说“遇到了声音”，这也无法成立。所以只是自心显现声音影像，并没有什么真实的心外之境。

按这样观察一条条街，一辆辆车，一家家商场，一件件物品……就会幡然醒悟：以前以为眼见为实，其实眼见为虚；以前认为耳闻目睹的是真实的世界，其实全体是虚妄！总之，见闻觉知到的一切都完全跟梦心所现影像一样。

所以，“色等实有”并非以量成立。“量”有现量、比量二种。上面依据正理产生观见胜义的比量，在此比量前不成立色等实有。而现量（圣者现见实相的智慧）也不见有色等存在。正如《入中论》所说：“如已觉后

三非有（觉悟后，根、境、识三者全然无有）。”《证道歌》也说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”

所以，《三摩地王经》说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁。”意思是：在观察真实义时，眼不是量，耳不是量，鼻、舌、身、意也不是量。如果凡夫的根识是见真实义的正量，那么修持圣道又有何用呢？倘若凡夫心识已经现见了真实义，有何必要修持圣道以求得见谛呢？所以只有圣智是量，凡夫心不是正量。

其义如何？如女身原本不净、无常等，世间却共许净、常等，此处成立色等也如是虚妄。

“其义”，指“由世间识成立色等实有”这一点。这是怎样一种“成立”呢？仅仅是妄加成立！这种情况就像女身本不净，世间却共许为净；女身本无常，世间却共许为常。“等”字包括认苦为乐，执无实义为有实义等。此处“世间识成立色等实有”也就是像这样的妄立。

这里稍作观察：在女人体内只有心、肝、脾、胃、血、肉、屎、尿等秽物，剥去表皮、剖开胸膛，见到唯是污秽体性，世人却共许女身清净，这只是一种妄立或虚设；女身刹那即灭，无法自住到第二刹那，世人却认

定女身常住，这也只是一种错认。同样地，色等现而无实，世人却共许现而实有，这也只是妄许。

总之，就如同衡量女身的名言真相时，不能以计执净、常等的颠倒识为量，同样地，衡量胜义时也不能以凡夫的根识为量。凡夫自以为“我现量见了”是成立万法实有的铁证，实际这种现量见只是一种心识的错觉。故依据凡庸的颠倒识不足以成立万法实有。

己二、断实事师之诤 分二：一、教之断诤；二、理之断诤。

庚一、教之断诤

为引世间入，怙主说实有。
真中非刹那，谓俗亦成违，
瑜伽俗无过，待世为见真，
否则世间害，知女身不净。

诸实事师认为有事应是实有，因佛曾说有基——蕴界处，并说蕴相为刹那性等。

这里，“实事师”指小乘论师。称蕴界处为“基”的原因是：在凡夫分上，蕴界处是生起我执的依处；在圣者分上，蕴界处是现见无我的依处。也就是，依着这蕴界处，以无明则产生我执，由智慧则见知无我。

中观师承许显现成有的事相（有事）都是假有，实事师则承许实有，两者在有事体性的认定上存在分歧。实事师认为：瓶子、柱子等事物应当是实有的，不是假有，因为佛说过有蕴界处，并说蕴的体相是刹那灭等。"等"字包括苦、不净、无我等。

中观师对此答复：这是不了义教。为什么呢？因为满足成为不了义教的三个条件，即：一、有密意，二、有必要，三、有正理违害。具体解释如下：

一、有密意

驳斥：佛唯是以现相为密意而作此说，

驳斥：若仅衡量众生妄识前的显现，的确有蕴、界、处等现相（比如显现了色法、声音等，苦、乐感受等，又有取种种相的想，或者有根、境、识等），这些现相都是刹那灭尽的体性。因此，佛仅仅是按照众生妄识前的现相而宣说有蕴界处。

以梦喻显示。譬如"梦中所现的身体、器界本来无有"，是就梦的实相而言；"梦中的确显现了身体、器界"，则是依梦中的现相而言。同样地，佛说"有蕴界处"，仅仅是就众生妄识前的现相而立论。

二、有必要

其必要是为接引不能证悟空性的诸世间，将其间接导入真实义，故说实有。

那么，为什么佛以现相为密意，而说蕴等实有以及蕴是刹那性等呢？这样说不了义教，有何必要呢？

答：“必要”是为了接引不能直接悟入空性的世间有情，将其间接引向真实义，因此暂时宣说蕴等实有及刹那性等。

比如佛在教化小乘行人时，首先观机：如果我直接说无色、无想、无受、无行等，他们能接受吗？没办法接受。他们听我这样说，会舍弃空法，甚至毁谤。那该怎么说呢？首先要说有因果、有蕴界处，再说这些是刹那灭、苦等的自性，由此使他们寻求出离。再来讲蕴上无我，让他认识无我而断除烦恼，就可以解脱生死。再说蕴界处是依他缘而有，故无自性，由此他们会明了诸法空性，而悟入真实义。像这样，佛为引导众生渐入真实义，就首先设立不了义教，而说蕴界处实有。

如云：“佛说我我所，具必要而说；如是蕴界处，亦具必要说。”

这是举小乘行人能接受的例子，使他相信佛的很多说法是有必要而说，属于不了义，并非一切佛语都是了义。

比如佛曾经说“我是法王”、“燃灯佛为我授记”，或者“我的弟子、我的法衣”等，都是有必要而说。你们也知道，佛已经永离我见和我见的习气，永断我和我所的分别，而佛仍然说“我”、说“我所”，这就是有必要而说。有何必要呢？即随顺世间说“我”和“我所”，是能令世人了知法义的一种方便。佛说有蕴界处，也是这样有必要而说。有何必要呢？即能将暂时不能信受空性的有情，间接导入真实义。

三、有正理违害

然而，真实或胜义中并不成立蕴等的刹那性，一体、多体何者亦不成而无生灭，于彼岂有成立刹那性？即无成立。

这是说以离一多因等胜义理观察时，并不成立刹那性。

总的这样思维：刹那性是依于五蕴等法的生灭而安立，但是以正理审察时，五蕴等法既不成立是一体，也不成立为多体。如果是实法，则其体性决定只有一、多两种，现在既不是一，也不是多，因此不是实法。既然不是实法，哪有它的生和灭呢？比如梦中显现的“山”实际无有，哪有这“山”的生和灭呢？而没有生灭，怎

么成立刹那性呢？刹那性是依一个法的生灭而安立，现在没有生灭，也就不成立刹那性。

再来观察：如果真实中存在刹那的实体，那么问：是只存在一个刹那，还是存在多个刹那？如果只存在一个刹那，那就无法成立种种长短事件。比如某个人只存在一个刹那，就无法现起说话、走路等任何动作，比如说话是由多个刹那串连起来而完成，只有一刹那的声音，一个字也说不出口。

如果真实中有多个刹那，那么这些刹那就像林荫道上排列的一行树，依次排布在时间道上。这又出现了悖论：先前的刹那是实有，就恒时执持自体而不会变异；而先前的刹那安住不变，就不会出现任何未来的刹那，最终就只有一个刹那。或者观察：这些依次排列在时间道上的多个刹那，如果是实法，那决定不会以一者息灭而现起另一者，就像实有的东山不会变成实有的西山。这样就没有三世迁变，怎么成立有前后多个刹那？

所以真实中既不成立只有一个刹那，也不成立有多个刹那，故不存在刹那的实体。

依据以上“有密意”、“有必要”、“有正理违害”三点，便成立佛说的“有蕴界处，其体性为刹那性”等是不了义教。

对方说：刹那性若非胜义，立为世俗亦成相违，由此应成不属二谛。其为世俗如何相违？以理、教二者相违。一、世俗是可共见、凡夫亦行之境，而世人承许上午瓶下午不灭而常住，不许刹那性，彼不可见故，不属世俗。二、世尊也说：“见刹那性，即见有事实相”。

对方诤论说：你们说刹那性不是胜义，而安立刹那性是世俗也成相违。这样，刹那性就成了不属二谛的法！但任何法都摄在二谛中，哪有不属二谛的法呢？

那么，安立“刹那性为世俗”如何相违？以正理和圣教观察都成相违。首先以理观察：世俗是能被世人共同见到、凡夫心也能行于其上的境界，而刹那性不能为凡夫心见知。比如一人上午向瓶中倒水，下午再倒水时，认为就是上午的瓶子，这是世人认为瓶子常住，不承许瓶子刹那灭尽。如此，以刹那性不被世人见知之故，不属世俗。因此，“立刹那性为世俗”不正确。

其次，依据圣教观察：佛说“见刹那性即见有事实相”，可见刹那性是实相，这也与安立刹那性为世俗相违，以世俗是虚妄的现相故。

如此，刹那性并非胜义，立为世俗也成相违，所以成了不属二谛的法。

以下中观师断诤　分二：一、理无相违；二、教无相违。

一、理无相违

驳斥：实则世人并未现见瓶等常住，而仅是缘同类相续由错觉引起常执。因此，凡庸识不知刹那性，而观名言实相的瑜伽师见其为刹那性而了然时，彼刹那性是按世俗现相之故，无有不属二谛之过。

对方认为刹那性决定不是世俗，因为世俗是世间能见的法，而世间见不到刹那性。对此，分成凡庸和观名言实相的瑜伽师两种情况来解释：

首先，凡庸的状况：前五识现见万物时，其实并没有见到万物常住。比如声音刹那灭尽，耳识是一刹那取一种声音相，前后各刹那的声音相是别别他体，所以耳识并没取到常住的声音；河流刹那生灭，眼识取河流也是一刹那取一个相，前后各刹那的河流是别别他体，所以眼识并未取到常住的河流。像这样，由于有为法都是刹那灭的体性，所以前五识取境时并没有取到常住的法。

那么，为什么世人认为万物常住呢？这“仅是缘同类相续由错觉引起常执”。例如瓶子念念生灭，只是同类现相的相续，但由于前后刹那的现相极其相似，在眼

识取境的第二刹那，第六意识分辨不出前后的差异，就错认为前后是一体。

以见瀑布为例来说明：远观瀑布，认为是不变动的一片白条。由于距离遥远，眼识所取刹那灭的瀑布相极为相似，第六意识分辨不出前后瀑布相的差别，就误认为“瀑布不变动”。走到瀑布前，消除了错乱因缘，才见到瀑布原来刹那迁变，之前认为瀑布不变动完全是错觉。

总之，凡庸的前五识实际见的是刹那性法，只是第六识不能明知刹那性。

其次，解释观名言实相的瑜伽师的情况。妄识所现称为“名言”，此显现的世俗真相即是“名言实相”。瑜伽师由内心寂止而见万物刹那性时，其心了然明知，就如同世人见河流瞬间迁变般明了。所以，瑜伽师明见了世间现相的刹那性。

其所见的刹那性是妄识现相的世俗体性，属于世俗谛，因此没有不属二谛的过失。

二、教无相违

（一）正说

观待凡庸执常识而言，见彼刹那性为见真实，即见名言真实性故。

对方以佛曾说“见刹那性即见实相”为依据，成立刹那性不属世俗。

回答:“实相”一词既可表诠胜义实相，也可表述名言实相。就名言实相而言，万物是刹那灭的体性，因此凡庸识执著万物常住是见虚妄，而瑜伽师的心见万物的刹那性是见真实，因此佛实际是说“见刹那性即见名言中万物的真相”，这与“安立刹那性为世俗”并不相违。

（二）反证

否则，若观待世间亦无见真、见妄的差异，则成世间执女身清净也能害于串习女身不净而明知不净者，因为识上无有见真、见妄之差别故。

这一句是反面证成“名言中也有见真实性”。

“观待世间”，即观待不见名言真实性的凡庸识而言，“也无”的“也”是放低一层而言，即：按见胜义的圣智而言，无论见万物抑或常住还是生灭，都属于妄见，并无见真、见妄的差别，但如果仅就名言也无见真、见妄的差别，那就成了“世间也能违害明知女身不净的心”。这里“世间”指凡庸执女身清净的心；“知女身不净”则是由串习女身不净（修不净观），而认知不净的心。世间心所违害者，是此知女身不净之心。

为什么成“计执女身清净的心能胜伏明知女身不净的心”呢？因为认知的心没有见真、见妄的差别。

举例说明：对同一女身，甲心执著为清净，乙心认知为不净，如果这两种心没有正确、错谬的差别，则成甲的知见并非错谬，也就无法否认。而且，当时甲的心确实见知了清净相。如果硬要说甲心前的相不清净，那决定站不住脚。这样就甲的知见来衡量，乙的知见肯定败负。

然而见不净能害执净，反之永不能害。

但是，见女身不净的心能违害执清净的心，反之，执清净的心永远不能违害见不净的心。

意思是说，甲消除错乱因缘后，会见到女身本是秽物的积聚，随之会否决自己以往的知见。比如，当他见到解剖开的女身，只是血、肉、屎、尿等秽物时，就发现：原来女身是不清净的！以前认为女身清净完全是颠倒。此后，计执女身清净的妄见，再也不能违害这一正见。

这样分析就知道：就名言现相而言，也一定有见真实和见虚妄的差别，刹那性属于世俗，见刹那性属于见有事的名言实相（真相），所以没有实事师说的过失。

总结“教之断诤”:

实事师对中观师所说的“诸法空性”兴起诤论:“一切法空”是不对的，因为佛说了有蕴界处，而且蕴界处的体性是刹那性等，所以真实中有实法存在。

断除此诤的方法是区分胜义实相与世俗现相。就众生妄识的现相而言，的确有蕴界处的现相，而且对这世俗的现相，也的确有见真实和见虚妄的差别，由此可以说“见刹那性是见实相”。但在抉择胜义法性时，真实中得不到蕴界处，更没有刹那灭的体性，所以不承许有蕴界处。

庚二、理之断诤

这里起诤的缘由，总的是在有事体性的认定上存在分歧。

实事师认为内外粗分的根身、器界等现相的确是虚妄，而细法刹那和极微则是实事。中观师则承许一切粗细现相都是幻事，也就是根身器界、微尘刹那等事虽然显现，但寻求时了不可得，因此在“事”前加一“幻”字，表示虚妄。即如幻师念咒加持石块变现的象、马，虽在空中显现，但寻找时不可得。总之，二者是就“有事的体性是实、是幻”而相诤。

“理”即道理，简别非教。上面实事师依教兴诤，

即以“佛说有蕴界处等”为依据，反对“诸法性空”之说。中观师便相应地在教上回答，由成立“佛所说的这一分教是不了义教”而断除此诤。以下实事师又依种种理兴起诤论，中观师则一一以理断诤。具体分六段解释。

供幻佛生福，一如供实佛。
有情若如幻，死已云何生？
乃至诸缘聚，幻事亦现起。
何以相续久，有情即实有？
杀戮幻人等，无心故无罪，
于有幻心者，当生罪与福。
咒等无力故，不生如幻心，
种种缘生幻，亦复种种相，
一缘生一切，何处皆非有。
胜义中涅槃，轮回即世俗，
则佛亦轮转，菩提行何用？
诸缘相续集，幻现亦不退，
诸缘相续灭，俗中亦不生。

第一轮、断除“供幻佛不能生福”的诤论。

问：供养不实的幻佛，岂能生大福德？

实事师不许“诸法如幻”而兴起诤辩：如果佛如幻事般不实，供养不实的佛怎么能生大福德？

他们认为：比如实有的人，拿实有的花，向实有的佛献供，则能出生实有的大福德，如多劫获得相好、富贵等。而你们承许佛如幻事般虚妄不实，供养这样的佛，怎么能生广大福德呢？

答：“供养如幻无谛实自性的佛，能生如幻的福”，其情形如何呢？即如你承许供养实佛出生实福，即仅有佛与福德实与不实的差异，而无生不生福的差别。

中观师回答：供养幻佛能出生幻福的情形，如同你所承许的供养实佛出生实福那样。也就是你我只是在佛和福德实与不实上有分歧，至于“供佛生福”都一致承许。

这里“供佛生福”是缘起现相，“佛与福德是否实有”是对这现相体性的判定。对于前者，双方没有诤论。而对后者则存在明显分歧，因此要再依理辨明。

如果能以理决定存在佛与福德都实有，那应当随你宗承许“供实佛生实福”。但如果结论相反，你们也应当随我宗承许“供幻佛得幻福”。所以下面着重就“现相的体性”展开辩论。

第二轮、断除“有情与幻事有再生不再生的差别，故不相同”的诤论

问：倘若有情如幻，则应如幻马、幻象灭已不生，死已复生云何应理？

实事师质问：倘若有情如同幻事，那应当像幻马、幻象灭后不再生那样，有情也应当死后不再生。这样死后还生怎么合理？

比如幻师念咒加持木块，在空中现起象、马等相。没过多久，幻现的象、马便息灭，而不再现起。像这样，幻相灭后不再生，当然是假法。而有情死后复生，应当是实法。

答：乃至各自能显现的诸缘尚在集聚，幻事亦不退而现起；乃至能生有情的惑业等因缘不退，有情云何不生？

答：其实幻事和有情都是因缘所生的现相。就幻事来说，幻现的象、马等各有其能生因缘，如幻马东奔西驰、嘶鸣转身等都是以特定的因缘而显现，只要能现的因缘还在集聚，幻事就不会消失，而将继续显现。

同样道理，有情的贵贱、贫富等现相也各有其能生的因缘，如杀生、布施等善恶业，爱、取烦恼润发等因缘，“等”字还包括无明等。乃至这些能生有情现相的因缘不退，有情为何不生呢？

是故，“幻事灭后不生”是由其因缘已退，而有情虽灭今世，然由具足能引相邻他世的因缘，故不退而相续。二者无有一实一虚的差别。

因此，“幻事息灭后不再生”是由于生的因缘已退；而有情虽息灭了今世显现，但由于心续中具足能引相邻他世的因缘，所以有情的显现不退失而相续到来世。

虽然二者有灭后不生及复生的差别，但其显现都是因缘所生，都无自性，所以并没有一虚一实的差别。

“由具足能引相邻他世的因缘”，指有情阿赖耶识田中熏有种种非福业、福业、不动业的习气，且内心具有我执，又未生起对治，也就会以此发起爱、取烦恼而滋润业种。当业种被滋润成熟时，则受取三有中的生，因此将不退生死，继续轮转。

小结：

实事师以“幻事灭后不再生，而有情死后再生”，来成立有情与幻事不同。

中观师回答：这是由于能生的因缘退失和未退失，导致现相不再生和再生。但是，两者各刹那的现相都是因缘生，所以都无自性，并无一虚一实的差别。

第三轮、断除“有情与幻事一长久、一短暂，故不相同”的诤论

若想：有情轮回无始无终之故，为长久性，幻事则无一如此，故二者仍不同。

如果心想：有情轮回的现相无始无终，也就是过去没有初际，未来若不断除我执，也将无有后际，所以有情的现相极为长久，而幻变的事物没有一个是这样长久，所以二者仍然不同。

答：此二相同，并非由时间长短等一切方面相同而立，而是不论时间长短，唯以“现而无实”而立。因此，云何以有情相续长久则说它实有呢？因相续长久唯是由因缘未退，前后所生的别别诸有于“不成立自性”上则全无差别，如同幻马幻象显现百年与唯现瞬间，于不成立实有上毫无差别。

回答：所谓“有情与幻事相同”，并非以二者显现的久暂、形量大小等一切方面都相同而安立，仅仅是以“现而无实”这一点而安立。因此，怎能因有情相续长久，就说它实有呢？

“相续长久”指显现同类现相的刹那数极多，而“实有”则是指真实中能得到此现相，二者并无必然关系，不能由“显现同类相的刹那数极多”，就判定显现的相是实有。

“因为”以下，是出示“相续长久也非实有”的理

由。这里关键要区分相、性二者(“相”:因缘所生现相。“性”:此现相的体性)。

首先按相即显现来抉择，有情的显现极其长久，指的是显现有情同类现相的刹那数极多。造成有情相续长久的原因，则是能生有情的因缘——惑业力一直不退。这样以一刹那惑业力，就显现一刹那有情相；以两刹那惑业力，就显现两刹那有情相……乃至以无数刹那的惑业力，便显现无数刹那的有情相。由于有情持续不断地起惑造业，并没有生起空慧止息惑业，因此就有无量生持续不断的现相。

接下来观察各刹那现相的体性，注释中说:“前后所生的别别诸有在‘不成立自性’上全无差别。”意思是，无论某一同类显现的相续是长久还是短暂，前后所生的别别不同的诸有中的现相，由于都是因缘所生，因此都是同等的无自性。

比喻:幻马、幻象显现百年和仅现瞬间，期间每刹那的现相在“虚妄不实”上毫无差别。又像银幕上显现的高山、河流等显现，无论显现百年还是仅现瞬间，在“虚幻不实”上全无差别。

“前后所生的别别诸有”，指轮回中次第显现的一幕幕“画面”。宏观上，一一生中显现的人、畜、天等

相，是“别别诸有”。微观上，一一刹那显现的相，如做人时少年、壮年等时期中一刹那的相，是“别别诸有”。总之，一一生、一一时期、一一刹那的显现，在“虚妄不实”上全无差别。

下面是一则故事：

从前有一对夫妇，丈夫特别喜爱骏马。有一天，他坐着喝茶，妻子在旁一边做事一边唱歌。他有个擅长幻术的弟弟，这时幻变出一匹骏马，牵着马来到他家门口，大声叫道：“哥哥！我给你送来一匹骏马！”。他出门一看，“嘿！这么好的马！”就骑着骏马一路奔驰，进了远方的森林。

森林中住着一个女人，他们接触的时间一久，就相爱成家，生了几个小孩。有一次，最小的孩子在河里玩水，被水冲走。他一个人坐在森林里悲伤地想孩子，头发都想白了。

忽然间，他从幻觉中醒来，听到身边的妻子还在吟唱。他说：“我这么伤心，你还唱什么？”妻子说：“这是怎么了？”

在妻子看来，这只是短暂的半晌工夫，而在他的幻觉里却过了一段漫长的人生。这段漫长的生涯一幕幕都虚幻不实。

大家观察:真实中有幻现的那匹马吗?有一路的奔驰吗?有那片郁郁葱葱的森林和森林中的女人吗?有以后两人的相识相爱、成家生子吗?有儿子不幸被水冲走,独自思念爱子的悲伤吗?……像这样,幻觉里显现的漫长、曲折的情节,哪一幕是真实存在的呢?任何有情轮回中的故事都与此相同。

总之,实事师以"幻事显现短暂,而有情相续漫长",来否认"有情和幻事相同"。中观师则分开相、性断除此诤:显现的长久和短暂只是相上的差别,由因缘持续久暂决定;但而每刹那相的体性是同等的无自性,因为每刹那都是因缘所生。

第四轮、断除"有情若如幻,应成缘有情造业不生罪福"的诤论

对方思维后又说:有情若如幻人,则如杀幻人不得杀生正行罪,杀有情亦不得杀生罪,如是偷盗、捶打等不成损害,施衣食等也不成利益,故以此等境产生善恶不应道理。

对方说:如果有情与幻人相同,那么如同杀幻人不得杀生正行罪,杀有情也不得杀生正行罪。

"如是"以下,是类推到一切善恶业上。即:如同盗窃幻人的物品、捶打幻人等不成损害,盗窃有情的物

品、捶打有情等亦不成损害。如同施舍幻人衣服、饮食等不成利益，施舍有情衣服、饮食等也不成利益。

如此类推，以有情为所缘境，由作利益和损害而生起善业和恶业便不合理了。

答：起于杀心而现前损、杀幻人等，也是由自己生恶心而只起加行罪，此外不生杀生等正行罪，幻人无有利害所依之心故；而对具如幻心识的有情作利、害，则生福业及罪业。因此，二者无有实、虚之异，仅有有心、无心之别。

答：善恶诸业的轻重等差别是缘起的现相，所以由所缘境、意乐、加行等因缘的差别而决定。

观察杀害幻人的过程：首先由企图杀害幻人的杀心发起，因此具足杀生意乐；其次为杀心所驱使，出现用刀、枪等损害、杀戮的加行；但由于所杀的幻人并无利害所依的心，因此不会造成断绝命根等损害。由此因缘，杀幻人只生杀生加行罪，而不生杀生正行罪。“等”字包括偷盗、辱骂等一切身语意的恶行。

“无有利害所依之心”：如幻师诵咒加持木条，就出现了幻人。这幻人是无心的法，打他骂他，不会有苦受；为他说法，也不会生信心、智慧等功德。像这样幻人，无有利害所依的心，因此缘他作损害或杀戮等，不

生杀生等正行罪。

而有情则有利害所依的心，对具心的有情作利益和损害，就会产生福业与罪业。比如杀害有情，使他的心受到断命根等损害，就产生正行罪业；为有情说法，让他的心生起信心、智慧等利益，则成为正行福业。

总之，要区分性、相来抉择。“有情与幻人一有心、一无心”是缘起现相的差别，以此致使缘有情与缘幻人造业有轻重之别。但是就体性而论，二者都是无自性，因为二者同是因缘所生。

第五轮、断除“有情与幻事有有心无心之别，故不相同”的诤论

若想：若幻人与有情同无实有，一者有心、一者无心则不应理。以有情有心故，与幻事不同。

如果想：假使有情是跟幻人一样无实，那一者有心、一者无心就合理。有情有心的缘故，跟无心的幻事绝对不同。这是以“有心”为理由，成立有情实有。

驳：有情虽有心，然心自身亦如幻故，以此如何成立实有？

答：虽然有情有心，但心本身也如幻事般现而无自性，如何能以“有心”成立有情实有呢?

“识如幻事”，即心分明地现起了善恶心念等，寻求时一无所得，就如空中所幻的象马般虚妄不实。本品“心念住”中观察心的住处，比如眼等根上得不到心，色等境上得不到心，二者中间也得不到心，即是观察“识如幻事”。

如是，能幻的咒、物等无生幻心之力，不能安立有生心之力者即实有，反之则无实，因为：以种种因各自所生的幻事并非一种相，而是现种种，“以一缘能生一切果”的情形在任何世间都毕竟无有。

能变幻相的因缘，即是咒语、木条等。由于这些因缘不具生幻心的力用，因此无论幻师对着木条如何念咒，也不可能生出有心的法来。而有情有明知体性的心，且心自己能成为出生后后心的近取因。法称菩萨的《释量论》成立前后世的要点就在这里：四大和父精母血等无心的色法并没有生心的能力，而有情无始以来就存在的心，以是明知体性的缘故，后后心决定由前前心产生，而不是由四大产生。而且，随惑、业等染缘，便生起染污心；随慈悲、智慧等净缘，则生起清净心。

这仍然是落在缘起现相上，即因缘上有能生心与不能生心的力用差别，果上便有具心与不具心的不同显现。以此并不能证成有生心能力者所生的法(有心之法)

就是实法，无生心能力者所生的法（无心之法）则非实法。

“因为”以下是出示理由。即：以种种因各自所生的幻事并非同一种相，而是有千差万别的相，在任何世间都不存在“一缘生一切果”的情形。即：千差万别的相一定源于不同的能生因缘，既然是由不同的因缘所生，就一定有有心、无心等差别。然而，千差万别的现相在“因缘所生”这一点上完全相同，因此都无自性，即并非实有。

总结：

因此，有情的身心二者也是由因缘集聚而幻现，非自性成立故，与幻事何异？即如同幻牛幻马之相，虽有有角、无角之别，然无实、虚之异。

所以，有情的身心也是由因缘集聚而幻现，毫无自性的缘故，与幻事有什么差别？有情和幻事的情况，就如同幻牛和幻马虽然相上有有角和无角的差异，性上却没有一实一虚的不同，同样只是一种虚幻。比喻虽然相上有情和幻事有种种差异，性上却都是无自性空性，因为都是因缘所幻。

也就是，有情和幻事在现相上有灭后复生、不复生的差别，相续长久、短暂的差别，以其为所缘境引生正

行业和不引生的差别，有心、无心的差别。这一切都是由因缘的差别而导致，即：由于因缘退失和不退失，致使灭后不复生和复生，相续短暂和长久；由所缘境有无利害所依之心，导致造业有轻、重；以因缘有无生心识的力用，导致果法有无心识等。但因为有情和幻事同是因缘所生，都无自性，所以说“有情如幻”。

第六轮、断除“轮回法若自性涅槃，则成轮涅合一，成佛亦轮转”的诤论

此外，许涅槃实有者说：按你无自性宗所言，胜义中轮回诸法自性涅槃，而有生等相的轮回即是世俗，如是则成轮涅合一，故成佛也应再度轮转，非灭尽轮回而得涅槃、轮回自身即涅槃故。以此为求佛果而勤修菩提行有何用？应成等同徒劳无义的凡庸所行。

实事师针对中观宗义，举出三大过失：一、轮涅合一；二、成佛再度轮转；三、勤修菩提行无用。

承许涅槃实有的人说：按你们承许诸法无自性的宗义来说，轮回中的惑、业、苦诸法，自性本涅槃，而有生、住、灭等现相的轮回则是世俗。这样一来，轮回和涅槃就合成一体。由此，成佛后还要再度轮转，因为不是灭尽轮回而得涅槃，而是轮回自身即是涅槃（换言之，

因为轮回即涅槃，所以得涅槃即得轮回，入涅槃的佛将再度轮转六道)。

以成佛仍须轮转的缘故，为求佛果而勤修布施等菩提行又有什么作用？应成与凡庸追求名利等的所行一样，徒劳无功。凡庸求名逐利而辛劳，结果只是流转轮回，毫无实义。勤修菩提行的结果也是轮回，故说二者相同。

驳：不然！

并不成立这三种过失。

以性净涅槃与离客尘涅槃，有差别故。即：若能现各果的诸缘相续不断，则不但轮回，幻现亦不退；若诸缘相续断绝，则世俗中尚不生，何况胜义中。因此，谁若以证无我慧断尽轮回生因——无明及其种子，则不复受生轮回，无因之故。

首先要分清性净涅槃和离垢涅槃的差别：

“性净”，是指如来藏性或者心的本性中无有一切轮回杂染相，或者说本来无有生灭的有漏相。“性净涅槃”，指自性本来就是清净的涅槃，即心的本性中法尔成就常乐我净等无量无数的法身智慧功德。“离垢涅槃”，则是指由修道之力脱离烦恼尘垢的障蔽、显发自

性无量恒沙功德法的佛果位的涅槃。“二种涅槃有差别”，意思是离垢涅槃是按现相安立，指诸佛离一切客尘障蔽、全分显发本性的无住大涅槃果；性净涅槃则是就实相而言，指原本没有客尘、不生不灭的本性。而所谓辨清两种涅槃的差别，就是要区分实相和现相。也就是说，实相中众生本自涅槃，无一切轮回法，和诸佛完全同等；但现相上，众生陷在生死迷梦里，不断地现起惑业苦的客尘垢染，轮回不已，诸佛则消尽了一切客尘妄现，永灭两种生死，在这上有天渊之别。所以，实相中轮回显现自性涅槃，并不会成为现相上轮回和涅槃合一。

接下来再按缘起的理则证明成佛之后不会再轮回。也就是按现相中的缘起律而言，只要能现诸果的因缘还在不断地积聚，那么不但是有情轮回中的显现，就连幻中幻的幻事也不会退失。比如幻变的象马等各有它们能现的因缘，只要这些因缘还在继续集聚，就会继续显现象马。相反来说，如果能生的因缘已经断绝，比如断尽了生轮回的因——我执，那么连在世俗现相中都没有轮回发生，何况胜义实相里，绝对没有轮回的事。所以，诸佛在断尽惑业之后，不会再有轮回的妄现。

“因此”以下，是总结成立修菩提行并非徒劳无功。

也就是说，勤修菩提行能引生无我空慧，断尽轮回生因的无明及其种子，以灭尽轮回之因的缘故，就不再轮回了。所以它有灭轮回、得涅槃的极殊胜的功效。

以上回复了对方的三个妨难。

到这里有人还会怀疑：佛不是还降生人间等吗？这不是又生在轮回里吗？对此再断除疑惑说：

所谓佛降生世间等，非属轮回所摄，乃是以本愿、三摩地等为俱有缘的一切种智之力，如同幻术般，示现作佛事业，然恒时不动法界。

包括入胎出胎、学习世间技艺、纳妃、受用世间五欲等，都是为利益众生，而示现世间同类的事业相。这不是属于生死轮回的事件，那是怎样呢？答：这实际是诸佛由因地的发愿、安住三摩地、积累资粮等为俱有缘的一切种智（法身智慧）的变化之力，如同幻术般示现作佛事业。就在这样示现无量幻变的时候，佛的心常住法界，毫无动摇，所以丝毫没有轮回法。

己三、断唯识师之诤　分二：一、断实相唯识师之诤；二、断虚相唯识师之诤。

这里在进入断诤之前，先简略地说明唯识师如何破除心外有境，而确立唯识的宗见。

以我们住的房屋为例，这是心外存在的房屋，还是心变现的房屋？顺着这个疑问，我们进入观察。首先在电子显微镜下观察，只见一大堆悬浮的微尘，并没有粗法的房屋相。这样我们就知道，实际没有心外粗法的房屋。之后我们只要看微尘是否是心外的境。微尘的情况只有两种，要么是无限可分，要么是有限可分。如果是无限可分的情况，那么这微尘分成了上、下、左、右等部分时，只见到分开的各个部分，根本没有微尘；这分出的部分再继续分成很多更小的部分，也只是各分的积聚，没有任何实法……像这样，无限可分的缘故，任何阶段的现相都只是多分的假合，没有任何实法可得，也因此除了假相之外，永远得不到实法。

第二种情况：如果有限可分，那就成了在有限次分解之后，到达无可再分的阶段，这就到了微尘的最小量，所谓的的无分极微上了。下面要观察极微是否是心外的境，这又分两种情况：一、只有一粒极微，二、有多粒极微。如果只有一粒极微，那将见不到任何粗大现象，但这与现量相违。如果有多粒极微，就在东、南、西、北、上、下六方各取一个极微向中间的极微聚拢。对中间的极微来说，如果和中间的极微有接触，那就有六个

不同的触点，也就可以分成六分，和无分的承许相违。如果无触点，则成了融为一体，多尘成一尘了，和存在多个极微的立论相违。这样就破除了心外有极微的境，也就破除了心外存在房屋。

也因此我们确信，所谓的房屋，除了只是唯识变现的假相外，无有心外的境义。依此类推，从宇宙天体到极微之间的任何粗细色法现相，都是唯识所变，识外无境。这样就立起了“三界唯识”的宗见。

那么，在唯识宗当中是如何分成实相和虚相两派的?

这又要知道两派立论的相同处和差别。共同处是都承许万法唯识，识是真实的法。差别处出在认定相分的体性上，也就是实相派承许瓶子、柱子等现相和心不二，所以不仅心是实法，相也是实法。“实”的意思，是指正显现当刹那的相时，去寻找它，能在当处得到。虚相派的看法不同，他们认为瓶子、柱子等现相并不是心外的境，但也不是与心不二，而是心前所现的虚相。“虚”的意思是正显现当刹那的相时，去寻找它，了不可得。

所以两派承许的差别是：对于识前的现相，一个承许是实相，一个承许是虚相。所现的相能得到，叫实相；

所现的相得不到，叫虚相。这是两派对相的体性有不同的承许，由此唯识宗分成了实相和虚相两派。

如果要对唯识宗作一评价，可以这样说：在不以胜义理观察而仅仅阐述名言谛时，唯识是无上的宗义；而在唯识两派当中，又以实相派为无上的宗派；在实相派的三小派中，承许见分与相分数量相同的这一派又是无上的派别。若超越此名言范畴，那就属于胜义了。此外，在名言的范畴里，决定都是唯识假立的体性。这已经说到究竟处了，所以唯识是名言谛的无上宗义。

如果从唯识的哪一派更接近胜义谛的角度论，那就应当说：虚相派接近一切诸法如梦如幻，比实相唯识更接近。因为此派认为“识前的现相纯属虚妄”，这与中观宗的论述一致，在心里认为这些相只是虚相时，就不会耽著它，这很接近空性，所以更好。但如果按名言谛判断，见分与相分数量相同又是名言中的究竟真实义。

而就胜义衡量，只要承许识是实法，不管你承许瓶子等相和心是一体抑或异体，都将无法成立，也因此无法成立识是实法。破除了识是实法这最后一层实有见后，就开始信解一切法是空性。为了彻底悟入诸法空性，以下着重断除唯识派的诤辩。

庚一、断实相唯识师之诤

若时识亦无，以何能见幻？
若时幻不成，尔时亦见何？
若处有非尘，相分为心体，
若时心即幻，尔时何见何？
世间怙亦言，心不自见心，
犹如刀剑锋，不能自割自。
若谓如灯火，能明于自体，
然灯非所明，以无暗蔽故。
如晶青待他，有青不待他，
如是亦见识，有待及不待，
于非青成青，定无自作自。
所谓灯自明，由识知而说，
所谓心自明，以何知而说。
若时俱不见，则观明不明，
如说石女女，娇媚实无义。

诸唯识师说：内外有事显现，虽如毛发、梦境般无谛实外境义，然由内差别习气，成熟为种种处、身、受用显现。因此，虽无外境义，然心为实有，梦中也成立取蓝色等觉受故。

这段文讲出了唯识师的基本主张。

“内外有事显现”，即是内在有情五蕴以及外在色等五尘的一切现相。它们的体性完全跟毛发和梦境的现相一样。也就是说，有眩翳的眼睛见到虚空中有一堆毛发，不管这些毛发如何显现，都不是心外的存在；迷梦中显现了高山，也不是心外真的有高山存在。内外的现相全是像这样，根本没有真实的外境义。(这里要了解一点，就是中观师和唯识师都会举毛发、梦境的比喻，但是比喻的涵义不同。中观师想说的是一切法现而不可得，就像梦里的妄现那样；唯识师讲的是现相不是心外的法，就像梦只是识变的，没有识外的梦境那样。实相唯识师认为这些识变现的相完全是实法，这跟中观师的安立完全不同。用梦境等比喻建立的宗义，实际有很大差别。)

听到唯识的观点后，人们会有疑惑：如果这些现相不是在心外存在，那么怎么能在心识前显现出来呢？唯识师继续解释说：虽然这些现相没有真实的心外的境义，但是由我们内在的差别习气成熟，还是会从内变出各种处、身、受用的显现。“内”，是指有情内的阿赖耶识田当中。“差别习气”，指过去造业时阿赖耶识田中熏入的种种不同习气。“成熟为”以后，指果位习气成熟

时变现的情况。“处”指处所，包括恶趣、人、天等种种器界。“身”，指具眼等六根的身，包括人、天、鬼、畜等各种根身。“受用”，指色、声等六境，包括染净所摄的各种粗劣或胜妙的受用。总的来说，就是由阿赖耶识变现各种境界，而不是心外真的有各种境界。也就是因位随着染净因缘，在阿赖耶识田里所熏染的种种染净习气，每一种都有变现种种相的功能，所以在习气成熟时，就变现各种内外染净相。除了由内识变出之外，没有其他能变现的因，也不是心外真实有境界。

这样就知道，虽然没有心外的境义，但心却是实有的。这是可以成立的，因为梦就是这种情况，也就是梦里并没有心外的蓝色，却能以习气力变出蓝色的相，而且有取蓝色的觉受。这证明“没有外境”也可成立有境相和有取境相的觉受。

如是思量后说：按你们中观宗所许，何时不仅无有迷乱之境——外境义，亦无迷乱之识，如此以何者能见如幻之境呢？无能见之故。

唯识师像这样思维衡量了“虽然没有外境，但心识是真实的法”之后，不赞同中观宗“心识也虚妄不实”的主张，他们站出来诤辩说：按你们中观宗的承许，如果某时候不仅没有迷乱的外境义，也没有迷乱的识，这

样以哪个见者能见如幻的境呢？根本没有见者，怎么见到色法等境相呢？

中观师没有正面回答，只是首先以类推反破对方：

首先类推：何时你唯识师真实中不成立如幻之境，尔时纵然有识，彼识见何所见呢？所见境与能见有境二者，少一即不可能见故。

中观师反破对方：按你们所说，何时真实中不成立如幻的境，此时纵然有识，见了什么呢？只有同时有所见、能见二者，才成立“见”，只有识，没有境，怎么成立是“见”呢？比如只有耳识，没有声音，能说听见了什么吗？

以上是中观师由“根据相同应成因”作同类破斥。唯识师辩驳：如果没有识，是谁在见呢？不可能出现见闻等的作用。中观师同等破斥：如果没有境，见了什么呢？不可能有什么见知。也就是必须同时有见、境二者才成立见，孤立一者无法成立“见”，就像没有龟毛，哪里有“见”龟毛呢？

这样，唯识师就补充说：我宗不是说完全没有境。

唯识师答：我宗并非全然无境，而是如梦中象、马般，即于彼境之处，有非微尘义之所见。

唯识师答复：我们立唯识宗不是全然无境，而是心外无境，不是像龟毛般的毕竟无境。那是怎样呢？就在凡庸认为心外有境的当处，存在非微尘义的所见，就像梦里见到的非微尘义的山河大地等那样。比如就在人们见到杯子的那里，有一非微尘义的杯子相。

（什么叫“非微尘义”呢？先要知道“微尘义”的涵义。名、义是一对，比如口中说出“柱子”的声音，就是名；实际显现的支撑横梁的物体，则是义。如果认为这是心外的微尘现象，这是承许为微尘义，即是“微尘义”。“非微尘义之所见”，就是指柱子不是心外的微尘体性的所见。唯识师认为，我们不是主张全然无境，而是说有非微尘义的所见。）

彼为何者？即现为境性的相分，其为心之体性，非外境义。

这里要再确切地辨别凡庸与唯识师在境之体性上的认识差别。

凡庸不明了高山、房屋等境相唯是识的体性，一向认为这些是心外的微尘义——实法。唯识师则确认高山、房屋等境相是非微尘义的所见，这种所见是怎样的体性呢？只是显现为境性的识的相分。它唯一是心识上的一分体性，而不是心外的境义。

唯识宗这样否认了心外有境，便安立一切唯心，而且心识有见、相两分。心有个明了的所见，像长短、红白等的境相这一分，就是“相分”；心又有能明知、能觉受的一分，即是“见分”。所以，根身器界等所见实际是识的体性。是识所明知、所觉受的境相，成了心的行境，并不是心外的境义。

破斥：何时心自己即所见如幻之义，尔时以何有境见于何境，二者一体故，不能见。

这样中观师就按对方所说的“境相是心的体性”而反破他，也就是若承许“境和心是一体”则失坏了“以心见境”。

中观师破道：何时心自己就是所见的如幻境义，比如心自己就是所见的柱子，这时是以哪个有境见哪个境呢？两者既是一体，就分不出能见和所见；没有能见和所见，怎么成立“见”呢？

这里须掌握的见解要点是，名言中的显现的确是唯识，但绝对不是实有的识。胜义理审察的结果是，心不可能是不空的法。如果心识不空，那就是谛实的一个心，不可能分成二分、三分等多部分。这里关键要认识粗分上假立多个法的积聚为“一”（比如假立万人的聚合为

一个团体)，这样假立的“一”是可以分；但落在最细的无分谛实的“一”上，就绝对安立不了所见、能见两分。不然，既是谛实的“一”又有两分，就成了自许相违。

下面中观师继续阐述心境一体则不能见的情形。

如何不能见？三世间怙主佛世尊亦云：心不能自见。如何呢？如剑锋不能自割，指尖不能自触，轻捷技人不能骑自肩，如是心也不能自见。如是《宝髻经》云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自见亦尔。”

中观师说：心境一体则不能见的情况是怎样呢？佛也曾说：心不能见自己。怎么不能自见呢？这就像剑不能割到自己，手指不能触到自己，轻快灵活的杂技艺人不能骑到自己肩上那样，心也不能见到自己。这里的要点是，这三个比喻都是表达：有分开的能作、所作两分，才成立作业；没有分开的两分，自己在自身上无法运作。比如有分开的剑和树，剑就能割树；有分开的艺人和其他人，技人就能骑在其他人肩上。如果只是自己一个法，就不可能“割”和“骑”。像这样，一个无分的谛实心，再怎么也不可能自己见自己。

“《宝髻经》”以下，是引经证明“世间怙亦言”。

此段要点为：凡成立识实有，则于无分实一识，必定失坏成立能见、所见二者，因为：何者现为境时，彼非自己；而何者不现时，不应有所取。因此，“胜义中识自证”也唯是虚妄，并非真实。

这是在提示本段的见解要点。

要知道，凡是安立心识为实法，那就不是假立，而是有谛实的自体存在，这样的一个识并不是有很多部分假立的粗法的“一”，而是最细的没有很多部分的谛实的“一”。这样，在这最细的无分独一的识上，不可能成立能见、所见两分。

也就是这样的独一识必然失坏成立能见、所见二者。要按这样确切地观察认定：这个识前要么变现了一种境相，要么没有变现任何境相。如果变现了境相跟它相对，那么所现的境相就不是它自己；如果没有任何境相，那也成了没有所取，不能成立能见。所以，“胜义中识自证”只是一种妄谈，并非事实。

唯识师说：何以无自证？譬如能显明其他瓶等的灯火，不须观待其他能明之缘，而能自明。

唯识师说：为什么没有识证知自己呢？比如瓶子能

借助灯来显明它，而灯不必借助其他显明的外缘，自己就能显明自己。

对方认为这是很恰当的比喻：识就好像灯，对于瓶子等，灯成为显明者，而灯自己不必借助其他法，自己就能显明自己。同样，对于其他法，识是证知者，而识自己不必依靠其他，自己就能证知自己。

破斥："灯能自明"唯是名言，而非真实中成立。何故呢？

中观师说：这里讨论的是"胜义中是否有识自证"，所以所举的比喻也要在胜义中成立才行。但你说的"灯能自明"只是名言假立，并不是真实中成立。

为什么不是真实中成立呢？这有三个理由。

第一个理由：

以灯未被黑暗所蔽，如何由灯显明？

灯没有被黑暗障蔽，哪里有显明它呢？

也就是说，"显明"是指物体先被黑暗障蔽不现，后来遣除黑暗显出了它的形象。所以，有被黑暗障蔽，才有显明；没被黑暗障蔽，显明什么呢？

按这样衡量，灯没有被黑暗障蔽，也就不成立它被显明，怎么能说灯显明了它自己呢？

第二个理由:

若无所明也成能明，灯也应成日月等的能明了，然无人如此承许。

如果没有所显明的被暗障蔽的法也能成立是能显，那么灯也应成是日月等的能显明者了，但谁会这样承许呢?

日月本来是明现的，灯哪里是它的显明者呢? 显然无法安立灯为日月的能明。

第三个理由:

此外，若灯能自明，则应成黑暗亦能自隐，如此应成障碍见瓶等的黑暗自隐，而明现瓶等。

首先要明确，有所隐没的显相，才能安立能隐。比如黑暗令先前显明的瓶相隐没不现，有所隐没的瓶子，才安立黑暗是能隐没。但黑暗并没有明现的相状，所以不是所隐没。

接着以同等理类推: 如果灯不是所显明的法，也能显明自己，那么同样，黑暗不是所隐没的法，也应当能隐没自己。这样应成障碍见瓶等的黑暗自己隐掉，而明现瓶等，或黑夜自隐而成白昼。

对方考虑后又说：虽无别别的所明能明，然有自性自明，如青琉璃为自然青色，并非晶体观待下方蓝布所成的青色，故有二类：一、非观待的自然青色，譬如琉璃；二、观待他法而成的青色，例如晶体。如是亦有彼此观待的所明能明，譬如色与眼识；也有非所明能明彼此观待，而以自性自明的自证识。

在遭到这样破斥时，对方开始考虑：由所明和能明来安立自明，确实行不通。也就是：独一的识上分不出所明和能明；用灯来比喻也不成立，因为灯不是所显明。看来以能明、所明彼此观待的方式无法成立自明，应当是自性自明。

这样考虑之后，他说：在这上虽然没有他体的所明能明，但是有自性自明。比如琉璃的青色是自然的青色，不像晶体观待下方蓝布而显现的青色。所以青色有两类：第一类，不观待其他法，自然而有的青色，比如琉璃；第二类，观待他法而成的青色，比如晶体（即透明晶体自己不是青色，这是观待下方的蓝布映现出青色，这样的青色不是自然本有，只是观待因缘形成的有）。

与此类似，识的明知也有两种：第一种，彼此观待的所明能明，比如色法和眼识（观待所了别的色法才有能了别的眼识等）；第二种，没有所明能明彼此观待的

情况，以自身的体性自明自知的自证识。我们说的自明是指后一种情况。

以下中观师先破对方所举的比喻，再破对方所立的自证宗义。

驳斥：譬喻不成。因琉璃的青色并非不观待他缘，而是以其他能现青色的因缘集聚而作成青色，不可能不观待任何他缘，以自己先前非青色，尔后作成青色，因为：乃至（住于）非青色时，则失坏自然青色；而是青色，必定先有他法为因，不可能以青色自己再作青色。

中观师说：你们举的琉璃自然青色的比喻不成立。因为琉璃的青色并不是不观待他缘、自然就有的，它其实也是由因缘作成的，不可能是不观待他缘，自己把自己作成青色。理由如下：

琉璃的相续可以分成两阶段：一、非青色的阶段；二、最初生起青色的阶段。当它处在非青色（如白色）的阶段时，就失坏了你们说的“琉璃是自然青色”，因为此时并非青色。而最初成为青色时，这个青色是观待他缘作成的，还是自己作成的？前者成了非自然青色；后者也无法成立，因为这以前不是青色，不能说自己作成青色。因此，琉璃的青色一定是观待他缘而成，所以琉璃自然青色的说法不成立。

意义亦不成。因为："灯能自明"是由灯外的境识证知后说的，而"心自明"是由何识证知后说其合理呢？即"心自明"的证知者是心自己，抑或其他识？前者不应理，是正观察的对象故，尚未成立；若是其他识，也应成无穷；

意义上，"心明知自己"也不成立。这可以由下面的观察作出证明。也就是说，"灯能显明自己"并不是灯自己知道的，而是由灯外的了境识证知后宣说的，但是"心明知自己"是由哪个识证知后，成立它合理呢？无论是承许自识自证还是他识证知，都不成立。既然得不到证知者和证知方式，那安立它有什么意义呢？

下面再细致地讲明这个道理：

也就是说，名言谛中可以安立灯能自明，这是因为有识见到，并证知了灯显明了自己。换句话说，安立灯能自明并不是灯自己说出来的，而是由灯外的识对于灯观察"能明是什么、所明是什么、能明是不是显明了所明"，观察认定这三点之后，就确立了灯能自明。但"心明知自己"是什么识对于它证知了"能明是什么、所明是什么、如何明知"这三点后，而证知心不待他缘就能自明呢？

证知"心明知自己"的是心自己，还是其他心？如果是心自己，那么能知是它、所知也是它，这成了自证。

但自证是尚处在观察中，还未成立的事，不能拿它来作依据。如果是后者——以他识证知“心明知自己”，比如由第二个心证知它，那么这“第二个心证知它”又是由谁证知的呢？是由它自己，还是由其他心？前者不成立，后者成了由第三个心证知，这“第三个心证知”又是由谁证知的呢？……这样推下去，就成了无穷无尽。

此外，证知也不可能，因为：不同时，则境已灭或未生，无了知；同时，由彼此不观待故，不可能证知。

再说，在真实当中也不可能成立有证知。这是因为凡是说到“证知”，就一定有能证的心和所证的境，这里所证的境是“自性自明的识”，能证它的是其他心。而这二者要么同时，要么不同时。如果不同时，在有其他心时，境——自性自明的识或已灭或未生，都是现前无有，也因此什么了知也没有。

如果同时，那前刹那两者都没有，后刹那同时现出，谁也没有观待过谁，故无法成立是能知、所知的关系，不能说有证知。

比如观待花才有见花的眼识，不观待花则无见花的眼识，由此可安立花为所知，见花的眼识为能知。而同时有Ａ、Ｂ两法，当Ａ生起时，Ｂ已经生起；当Ｂ不存在时，Ａ也不存在，所以谁也没观待谁。既然没有观待，

就不能安立是所知、能知的关系。

因此，无论何时，依他起识以自己不见，以其他识亦不见，故观察它明或不明的差别毫无意义，因为：得不到差别基而立差别法，则如同安立石女的女儿如何姿态娇媚般。

这样观察下来就知道，这个所谓的实有依他起识，无论何时以自己见不能成立，以其他识见也不成立，也就是：不论自己是过去境、未来境或现在境，其他识都不可能见知它。

既然任何时候以任何方式都没见到它，那么观察它明或不明的差别就没有意义了，原因是：有差别基，才能安立它上面的差别，而得不到差别基，还观察它上面能明、所明、自明、他明等差别，完全是无义之举，就像没有石女的女儿，还安立她行走、弯腰等姿态如何娇媚一样。

设若无自证，岂能念彼识？
受余相连故，能念如鼠毒。
具余缘见故，心何不自明？
由涂眼药力，见瓶不见药。
任何见闻知，此处非所遮，
此处遮苦因，计实之分别。

如是唯识师不能由现量成立实有自证,又以比量成立。

上面唯识师以现量成立实有自证,所举的种种理由都被中观师一一破除。他见不能以现量成立实有自证,转而以比量成立。

"实有",简别非"假立"。名言中不必破假立的自证,也破不了。因为不论是起烦恼还是生信心、悲心等,不必观待别人的心,也不必依靠推理判断,只凭自己的心就能自明自知,无法否认。但这只是名言中假立的自证,胜义中无法成立其实有。所以唯识师承许的"自证识实有"就成为中观师的所破。

彼等说:倘若识无有自证或自领受,则不能由昔日未领受之法后来得生忆念,如同无因之果故。由此,现今岂能明现而忆念领受蓝等的有境识,有如忆念昔日所领受的蓝色等境?

唯识师说:曾经领受的法,后来才能忆念它,以往未领受的法,绝不可能生起忆念。也就是有领受的因,才有忆念的果,如果没有领受还能忆念,那就成了无因生果,显然不合理。你们说识没有被自己证知或领受过,既然未曾被领受,那就不可能忆念这个识,这样现在怎么可能明显现起当时识的影像而忆念它呢?

“有如”一句中，注意“所领受”三字。这是对比而破：蓝色等境是已被领受的法，所以现在能忆念它；但是取蓝识没有被自己领受过，怎么能和前者一样生起忆念呢？

比如，以前有过很多苦受、乐受，生过很多信心、悲心，也起过很多眼识、耳识等。如果当时没有领受过这些心，那么后来就不可能生起对它的忆念。比如回忆昨天生起的取蓝识，如果昨天这个识没有被自己领受过，那今天绝不可能生起对它的忆念。因为：昨天没有领受过，即是无因，也就无法生起“今天忆念”的果。

总之，唯识师如是由比量成立自证：昔日的取蓝识（有法），决定已经自领受（所立），如今生起对它的忆念故（能立）。

像这样，由“生起了果”推断先前一定有与果相应的因，此“果”充当了推断的根据，称之为“果因”。

答：“现今忆念取蓝识”并非昔日取蓝识自领受的果因，而是由于在领受其余蓝色等境时，境与有境相连之故，现今也能忆念有境取蓝识。

中观师回答：“现今忆念取蓝识”并非成立“往日取蓝识自领受”的理由。换句话说，“现在忆念取蓝识”的原因不是以前取蓝识有过自领受，而是当时心在领受

蓝色等境时，境和有境相连。因此，现在忆念蓝色境时，也能忆有境取蓝识。

注意“余”、“相连”、“故”四字。“余”显示心不是领受自己，而是领受不同于自己的蓝色等境。“相连”，即：“心不自心，由境故心；境不自境，由心故境。”心不是自己成立为心，而是由境成立为心；境也不是自己成立为境，而是由心成立为境。（比如：没有眼前的花，绝不会有取花的眼识；而没有取花的眼识，也不会有眼前的花。所以有花才有取花的识，有识才显现眼前的花。）所以，心领受境时，境与有境（心）必定相连。“故”是以“相连”为理由得出结论：以当时境与有境相连的缘故，后来忆念境时也能忆念有境识。

即：由于此中何时也不见有脱离蓝境的单独取蓝识，因此某时忆念昔日所觉受的蓝色时，也生起对其能取——有境之相的忆念，而不是由于昔日领受了蓝色之外的取蓝识而忆念。

“即”，是进一步解释上文的涵义。

“此中”，就是在“识取蓝色”这件事中。我们观察的时候，何时也没见到有脱离蓝境、单独成立的取蓝识。正因为心境相连不离的缘故，某时忆念起往日所觉受的蓝色时，也生起对有境取蓝识的忆念，这并不是由

往日领受了蓝色之外的取蓝识而忆念的。

比如童年时，在夏季的夜晚下河洗澡。身体浸在凉水里，有凉凉的感受。当时取凉水的识和凉水彼此相连而不脱离，既没有独立的取凉水的识，也没有独立的凉水的境相。因此，现在忆念当时河里的凉水时，也能忆起领受凉触的识。

又如回忆自己回家见到母亲时欢喜的心情，也是由于当时境和有境相连，所以现在忆念母亲的形象时，也能回忆当时的心情。

总之，由于心领受境时，境和有境相连不离，所以后来忆念境时，也能回忆有境识的状况。“心境相连”是这里的关键，因果律是丝毫不差的，过去事件发生时，境和有境是相连的，现在忆念境时，也就忆起相连的有境的相。

譬如冬天被毒鼠咬时，只觉受被咬，当时不感觉中了毒，后来以春雷声使鼠毒暴发时，才对“我昔日受伤时中了毒”生起缘往日毒之识。

这是举比喻说道：印度有一种牙齿有毒的老鼠，冬天被它咬时只知道“我被毒鼠咬了”，当时不感觉自己中了毒。后来到春天雷声震动，使鼠毒发作时，才想起“我那时被毒鼠咬过，当时中了毒”。

这讲的是：虽然被咬时只觉受被咬，不感觉中了毒，但中毒和被咬相连的缘故，后来忆念被咬时，也能生起“我以前中了毒”的心。与此类似，以前见蓝色时，虽然只领受蓝色，没领受取蓝识，但心和境相连的缘故，后来忆念所见的蓝色时，也能念起当时的取蓝识。

又说：如此，具足得定后修炼住相等余缘的人，尚能明见他心之故，何以不得明知极近的自心？譬如能见远处的毛发，必定已见近处的花绳。

颂文里的“具余缘”，是指证得寂止之后，修炼住相等的因缘。修神通的所依是寂止。比如依靠寂止的成就，一心专注地想：昨天我在做什么，上个月我在做什么，去年、十年前乃至三岁、四岁时在做什么，前一世、前两世在做什么……这样就会引发宿命通。修他心通也是想：“现在我心里现了细的心念，对方的心如何呢？”有寂止的基础，就能专注在他人的心上，逐渐就能知道他人的心。

唯识师认为：像这样在寂止中一心专注时，连远处的他心都能见到，怎么会不明知最近的自心呢？譬如能见到对面山上的一根毛，那一定见到了眼前的花绳。

破斥：不决定。譬如用依咒等成就的眼药涂于眼上，由此障隔、遥远、地下安住的瓶子等境也已见到，然而不见极近的眼药。

中观师反驳：不一定。比如将以咒力加持等成就的眼药涂在眼上，由此为障所隔、距离遥远、深埋地下的瓶子都能见到，却见不到最近的眼药。

总之，对方说：能见远处他心的缘故，决定能见近处的自心，就像能见远处的毛发，一定能见近处的花绳。对此反驳：能见障隔、遥远、埋在地下的瓶子，却不见极近的眼药；能见远处的房屋，却不见自己的睫毛、眼皮等，所以见远不一定见近。

或者也见有解释为：瓶与眼药不成一体，故是具余缘而见他法的比喻，不但不成自见的比喻，反而有害。

对“具余缘见故……见瓶不见药”这一颂，也见有这样解释：

唯识师说：在眼上涂抹眼药，具此助缘，连地下的瓶子都能见到，为何心不能明知自己呢（“具余缘见故，心何不自明”）？

中观师破斥：比喻不成立。瓶子和眼药不成一体，由涂眼药的作用见到了地下的瓶子，这是具有他缘而见到自己外的瓶子，并不是见到眼药本身（“由涂眼药力，见瓶不见药”），所以不但不成自见的比喻，反而有害。即虽然在有其他因缘时，连地下的瓶子也能见到，却见不到眼药自身，这样便破坏了你所建立的“自见”宗义。

对此，唯识师说：倘若识非明知性，则以识自身非明知之故，也不能明知其他，如此应成泯灭眼见、耳闻、意知等一切名言相续，因为此等都须依明知识而安立，否则不可能故。

以上唯识师依据现量、比量和比喻成立实有自证识，都被中观师破除。这里他使出最后“杀手锏”，从反面责难中观师：若承许识不能明知自己，则有应成泯灭一切名言相续的极大过失。

唯识师说：如果识不是明知的体性，那就对自己如何见、闻等的状况完全无知。由此也就不能明知其他色、声等的相状，彻底断绝了一切名言相续。

比如“我的眼识在看什么，心自己明知”，由此就可以建立“见”的名言；“我的耳识在听什么，心自己明知”，也就能建立“闻”的名言。如果“我的眼识见色法时，心根本不自知”，那就没有安立“见”这个名言的依据。“我的耳识听声音时，心根本不知”，也就没有安立“闻”这个名言的依据。

像这样，如果心不明知自己，就对根识的一切见闻觉知没有任何知觉，成了如同木石，断绝了见闻觉知等一切名言相续（“等”字包括鼻嗅、舌尝、身触等作业，所知的色、声、香、味等境相，能知的眼、耳、鼻、舌

等根识。偈颂例举“见、闻、知”，注释加一“等”字是为了涵盖一切名言现相)。

这里唯识师说的“名言”，指身语意的一切能作、所作和作业。有情自无始以来，念念不断地见闻觉知等现相，即是“名言相续”。

总之，眼识见蓝色、红色等，耳识闻种种声音，意识觉知“这对那不对”“这是好的，那是不好的”“之前有苦受，后来又快乐了”，像这些见闻觉知都须依明知识来安立，否则一个也成立不了。也就是说，如果识不明知自己，那么识见了什么、闻了什么、觉知了什么等，都全然不知，如此一切名言相续都断然一空。

也就是说，这导致：十方世界里的一切众生，无始以来念念相续的见闻觉知等一切现相，都泯灭无余。从地狱到天宫之间六道的一切现相，一到十地菩萨后得位的一切现相都将泯灭无余。成了对名言相续全盘地毁谤！

答：无论何种见闻觉知，若仅是就“不察似真而现”来说，并非此处所遮，因为遮不了也不必遮。

中观师回答：无论是怎样的见、闻、觉、知等现相，如果仅仅是就“不审察似乎真的有那样显现”这一点来说，那不是这里所遮处。因为名言中的确有这样显现，

否认不了，也没必要否认。

所谓“不察似真而现”，是说没有以离一多因等胜义理审察时，自己如何见的、如何闻的、如何觉知的，似乎真的有那样显现。比如见某人流、某辆车，听各种声音，觉知腰酸背痛等，好像真有那样显现，名言谛中的状况就是如此。仅就“不察似真而现”来说，并不是此处所否认的，因为对这样的显现否认不了，也不必否认。

“遮不了”，是指众生的妄识前的确有见闻觉知显现。这是无从否认的，不然就成了谤名言。“也不必遮”，指仅就名言而言，这是无欺的事实，不必否认。换句话说，如果把女身视为清净，把柱子看成常，认为人一死永灭，有漏法中有安乐等，这些在妄识的现相里不成立，不遮除就会颠倒见名言，当然要否认。但见闻觉知等显现，是众生心前明明有的事，否认它没有必要。

那么遮遣何者呢？

答：此处所遮唯是苦因——于诸有事如真计执的实有分别。

对方问：这样不遮任何见闻觉知，那么你们遮什么呢？

中观师答复：这里遮的唯是苦因，即对妄识显现的

诸有事，像真实的事物那样计执实有的分别。

下面分五段解释这句的涵义：一、所缘；二、能缘；三、缘取的状态；四、作用；五、所遮。

“所缘”定在“有事”上，因为：平常人只会分别有事实有，不会分别无事实有。“能缘”是第六意识。

缘取的心态是“如真计执”，就是在见某个现相时，当即迷惑，认为是像显现的这样存在。这就像梦里见一座高山，长满了草木，山上有木屋、岩石，梦里认为真实中是像这样存在。比如见一棵树，认为真实中就有这棵树，就叫“如真计执”。为什么说这叫“计执”呢？因为实际去寻求时，高山不可得，高山上的草木等更不可得，所以只是心的计执而已。

那么，像这样的“计执实有的分别”能起什么作用呢？《中论》里说“惑业由念起”，就是由这种分别会起烦恼、造业，而感召无量诸苦，所以这是苦的根源或苦因。凡夫处在种种虚妄现相中，就此而言，所遮的不是见闻觉知，而是对显现计执实有的分别。

凡夫的大问题是：对于心前的显现，不是单纯地见闻觉知，还任运地添加一层分别——这是实有的美女，那是实有的名誉、地位、财富……由这些计执实有的分别，便发起各种执著、追求，而成为感苦的根源。在智

者眼里，这些心前的显现只是缘起性，就如空花水月般虚妄不实。而愚人见到这些显现时，不知这只是缘起性，一直认为是实有。这是智者和愚者的根本差别。

所以，见、闻、觉知不是所遮，计执有事实有的分别才是所遮。就像那诺巴对帝洛巴说的："儿啊！显现不缚执著缚，当断执著。"无垢光尊者也说："不必遮山的显现，要遮对山的分别执著。"当然，这只是辨别二谛后说的状况。在抉择离一切戏论的胜义时，安立不了见闻觉知，加不了简别，都成了不可思议的空性。

也有释为：此处"见"指现量，"闻"指从他人或教中听闻，"知"指以比量方式安立的名言。

对颂文的"见、闻、知"三字，也有解释为："见"指五根识现量，即广义的眼、耳、鼻、舌、身五根识的见。"闻"是指从他人处或从圣教中听闻，指的是教量。"知"是以理推断而得出所知，指的是比量。

到这里为止，一直在否认实有自证识，名言中否不否认呢？这是必须辨明的大问题。所以，以下补充阐述名言中是否遮自证识和阿赖耶的问题。

总之，凡是遮自证识，都唯是胜义中遮，名言中所建立的唯排除无心物的自证识则不遮。若遮彼，则须承许自心于自己成为隐蔽，由此应成明知而判断自心、他

心的方式无有差别；又自相续中有心的能立也应成不合理，最终应成断绝境识的名言等，以理自在所说有害。

总的来说，中观论里遮自证识，都只是胜义中遮。名言中自证识是以“排除无心物”这一点而安立，对于这不是像木石等无心物那样，心有明知自己的自证识是不遮的。如果遮它，就会犯无边的过失。举其中重大的四点来说：

一、必须承许自心于自己成为隐蔽。

如果心不明知自己，那必须承许心对于自己成为隐蔽。也就是，“自明”的反面是“自蔽”，不承许自明，就要承许自蔽。比如自心生贪心时，问：“生了贪没有？”根本不知道。心里在想什么事时，问：“现在你想什么？”还是不知道。总之，问什么都不知道。成了始终不知道“自己生了心没有”“生的是什么心”“有什么感受”……这一切自心的事都成为隐蔽。

二、应成由了知而判断自心和他心的方式没有差别。

“由此”就是由上面“识成为自隐蔽”这一点，再推就成了明知自心和他心的方式没有差别。明知他心的方式，就是观察他的眼神、脸色、表情等，以比量推断他起的是贪心还是嗔心等，或者以他心通来了知他的

心。如果不以比量推断，又没有他心通，则无从知道他人的心。而对自己的心，不管怎样起心动念、见闻觉知，自心都能明知。所以，明知自心和他心的方式大有差别。如果不明知自己，就成了没有差别。

三、“自相续中有心”的能立也成不合理。

怎么成立自相续中有心呢？依据是“我自己知道自己有心”，这是唯一的理由，再简单不过。如果没有了自证或自明，那就没有了成立自己有心的依据。

四、应成断绝境识的名言。

向外了知色、声等境相的识，叫做境识。如果心不明知自己，那么“自己的心如何见色、闻声”等的一切境识名言就都断绝了。也就是，丝毫不知道自己的心是怎样见的、听的、觉知的，不知道自己的心见了什么、听了什么、觉知到什么，任何境识的名言都无从安立。（比如：怎么知道你的眼识见了色法？因为：我知道自己的心。怎么知道耳识听了声音？因为：我知道自己的心。像这样，境识的名言都要依据自证建立，如果心不明知自己，那这些境识名言就彻底断绝了。）

“以理自在所说有害”：“理自在”，指阐述正理方面已得到大自在的法称菩萨。“所说”就是《释量论·现量品》中所说。“有害”，指有上述等的违害。

要知道，名言中的正理之王就是这个自证识。或者说成立一切名言的根源就是这个自证。如果不承认自证，就有失坏一切名言的过失。事实上，法称菩萨安立的自证识十分正确合理，道理也相当真实，即使是应成派名言中不承许自证，也一定会遭到违害。如果有中观师说名言中不成立自证，那就应当对以上的妨难作出答复！不能故作姿态地说：我是大中观师，不必回答。或者：我就是没有违害。这不成什么理由，闭口不答并不能避免违害。

又须知，所有遮自证识之理都如同遮蕴等之理，唯是胜义中遮，而非名言中所遮的毕竟无者。

“须知”指学人必须了解：凡是中观论中说的遮自证的道理，都如同遮五蕴等的道理，仅仅是胜义中遮，不是名言中遮。若名言中遮，则成了跟龟毛、兔角一样的毕竟无。总之，中观论典遮自证识不是在名言中遮，因为自证识不是名言中的毕竟无者。

比如以离一多因等遮五蕴，大家都知道这是胜义中遮，不是名言中遮。比如把身体分析成多个支分，便遮了独一的身；对各个支分再作分析，又遮了独一的支分；最终连无分微尘也被遮破，而成了虚空。这只是胜义中遮，名言中确有如幻的色身现相，有五脏六腑乃至细胞

等各种显现、作用和规律，并不是名言中的毕竟无者。不仅色蕴如此，受、想、行、识也如此，自证识也不例外。

尽管有人说“此宗名言中亦不许自证识与阿赖耶”，然此处名言中不遮亦不立，唯是胜义中遮。

尽管有人说：中观应成派名言中也不承许自证识和阿赖耶。但在应成派着重抉择胜义谛的此处，名言中既未遮遣自证识和阿赖耶，也不作广大的建立，仅仅是胜义中遮遣。

“名言中不遮亦不立”的原因是：中观应成派着重抉择圣者根本智离四边的行境，故无须抉择名言中的显现唯是识性，或有自证识等。应成派的重点是把自证识和阿赖耶在内的一切法，都抉择为离四边的大空性。因此，他没把重点放在广大建立名言上，因为即使建立，最终也都要抉择为离戏。

对此，又有人说：“凡是中观师都不应承许阿赖耶，许阿赖耶为唯识宗故”，

这是说：如果中观师承许阿赖耶，那就是立万法唯识的宗义，失坏了离一切边的中观宗。所以，中观师不应承许阿赖耶。

“阿赖耶”是一切习气的所依处。唯识宗的心要就是建立阿赖耶识，心外无法，一切器情显现都是由内阿

赖耶识的习气成熟而变现。因此，万法唯识，识外无法。

这也仅是未善观察之语，因为：若不许实有阿赖耶，而仅是名言中承许，于中观之轨有何失坏？

“这”，是指“如果承许阿赖耶，则失坏中观宗，而成为唯识宗”。

“未善观察”，即没有善加观察“胜义中”和“名言中”这二者的差别。胜义中承许阿赖耶，当然会失坏一切法空的中观宗义。但如果不承许实有阿赖耶，而只是名言中承许，那不会失坏中观教轨。“中观之轨”，指在胜义中抉择诸法体性时，一概抉择为空性，不立任何法。

总之，“胜义中承许”和“名言中承许”，这是不同的两条轨道。胜义中承许实有阿赖耶，会失坏对诸法只遮不立的中观教轨；而如果只是在名言中承许，则不会导致胜义中有不空之法，故不失坏中观教轨。

凡是名言中不承许之法，都是以名言量有害之法，如“总常”等。凡是被胜义理破除之法，若一概不许，则须同样承许蕴界处毕竟无有。

名言中和胜义中的判定要严格区分开来。凡是判定名言中是否成立，都要运用名言自己的量，凡是名言中不承许的法，都是以名言量有害的法。观察胜义的量对

名言中的事没有判决权，“胜义量前没有”不等于“名言量前没有”。不然，如果被胜义理破除的法都一概不能在名言中承许，那么蕴界处也被胜义理破除了，也应成名言中无有。这样就成了名言中没有的显现，这是对名言最大的诽谤。

喻例中的总常，指外道认为除了个体的无常法之外，还有一个总的常法。这个“总常”就是名言中也不能承许的法，因为：用名言量观察二取识的现相时，无论心还是境都是刹那灭的体性，此外得不到任何非刹那性的常法。

因此，应成派论典虽在胜义中遮阿赖耶，名言中则未遮，但也未施设建立。

正因中观师着重在用胜义理抉择空性上，所以，应成派论典虽然在胜义中否认阿赖耶，但在名言中没有否认，也未施设建立。

如是，又有人说：“名言中许自证识唯是由串习因明之力所致，不应承许。”

又有人认为：因明书里讲了很多自证识的内容，学因明的人串习多了，就误以为名言中真的有自证识，但这只是由串习力所致，实际不应承许。也就是，“自证

识”在二谛中都没有,建立自证识纯粹是寻思者的分别。

此亦是低劣之谈,因为:抉择胜义时虽不需自证识与阿赖耶,观察名言而建立时则不容缺少;又若由名言量成立,则无道理说其名言中亦无而遮遣。

名言上是从肯定方面建立“是此”、“是彼”的体性;胜义上则从否定方面抉择,对一切“是此”、“是彼”一概加以遮遣。所以抉择胜义时不需要自证识和阿赖耶,但观察名言而建立时,却不容缺少。也就是像上面所说,建立一切见闻觉知等名言的根本因王,唯一是这自证现量识。所以名言中必须承许自证识,不然就有导致断绝一切名言相续的过失。

其次,观察名言中万法的真相时,遮遣识外有境而建立万法唯识,阿赖耶是能变现器情万法的习气的根本依处,或一切烦恼障、所知障和各种业种的储存处。如果不建立阿赖耶,就导致一切有情的三世相续、共与不共的因果现象都没有施设处了。总之,依据大乘经的密意而言,阿赖耶是一切有法的依处,是变现一切杂染法的根源,也就成了三乘道转依的根本所转法,最终转依为法界体性智等等。总之,名言上建立起大乘不共的“万法唯识”的宗义,其根本依处唯是阿赖耶。

而且这个“仅排除无心色法”的识,自己就是明知

的体性，也就是自己的心自己知，这是以名言事势理成立的。没有道理说连名言中也没有自证识而予以遮遣。

若说：怎无道理？岂不见月称、寂天等论中有众多正理？

对方答复：怎么没有道理？在《入行论》和《入中论》等论典中，不是宣说了很多遮遣自证的正理吗？

驳斥：境识[12]也与此相同。

中观师反驳：在中观论中，同样用了很多正理遮遣境识。比如在《入中论》破他生和宣说十六空等处，就遮遣了境识；在本品"根境若有隔，彼二岂相遇"等处，也抉择了根识不成立。如果按你们的说法，凡是中观论中以理遮遣的对象，就是名言中也遮遣它，那应成月称、寂天等论师在名言中也不承许境识了。

回应：不同！名言中不遮境识故。

对方回应：遮境识和遮自证识情况不同。因为遮境识只是胜义中遮，名言中不遮，而遮自证识是胜义中和名言中都一并遮遣。

驳斥：同理，名言中如何能遮自心领受乐等？即不能遮。

[12]境识：向外缘取色、声等境之识。

破斥：你们说名言中不能遮境识，因为名言中有对色、声等境的了别。那么同样，名言中也有自心领受乐等，怎么能否认这一点？无法否认！

下面再细致地讲明这个意思：名言中就境识来说，有所见、能见、见这三轮，也就是有所见的瓶子等境、能见的眼识等有境和以眼识见瓶子等。类似地，自证识也有所受、能受、受这三分，也就是有所领受的苦乐等，有能领受的心，以及自己的心领受苦乐等。虽然这不像境识，是对自己之外的境明知，但自己的心很肯定的：我有能明知自己的心（能受），苦乐虽不是外面的对境（所受），但心自己完全有觉受（受）。名言中能真实成立这三分，即有自证识无法否认。

以此还须了知：于承许识实有之宗，自证不应理，然于承许无实之宗，建立自证名言极为应理。对此，昔日也鲜有人如实通达。

由此还要了知：对承许识实有的宗来说，说有自证是非常不合理的；但对承许识无实的宗而言，建立自证的名言是极其合理的。

“自证”，是指证知的方式不同于他证，由此立名为“自证”。比如眼识明见柱子，是一个法证知了自己以外的法，叫做“他证”。没有异体的能证、所证，自

己证知自己，就称为“自证”。

如果承许识实有，那一定是无分的实“一”，成立不了“自证”，因为实“一”上分不出能证、所证两分。但如果承许识不是实有的法，就可以安立所受、能受、受三分，由此建立“自证”是非常合理的。

庚二、断虚相唯识师之诤

“断诤”这一科的内容是次第断除凡庸、小乘、实相唯识和虚相唯识师的诤论。为什么最后才破虚相唯识宗呢？因为虚相派承许一切粗细现相都不是心外之法，超胜凡庸和小乘；又承许现相虚妄不可得故，因此说它是一、异、来、去等，都成了戏论，此点与中观宗的离戏很相似。唯一的差别是还执著心是实法，如果破除了这个执著，就与中观宗无别。虚相派的宗义最接近空性的缘故，最后破除。

幻境非心外，计无异亦非，
若实岂非异，非异则无实。
境无实可见，心能见亦然。
轮回依实法，否则如虚空，
无实依于实，云何有作用？
汝心无助伴，应成独一体，

心离所取时，一切成如来，
若尔于唯识，观察有何德？

虚相唯识师思量后说：如幻的外境义现相并非心外的外境义，以外境义不成立故；计内识现外境义亦不成，若与心不异，即是一，则失坏无分唯心故。

凡夫认为柱子、瓶子等境相是心外的粗法；小乘行人认为是心外的微尘细法；实相唯识师则认为这些境相是心的体性，并且实有。虚相唯识师思量了他们的观点后，说：柱子、瓶子等现相既不是心外的粗法，也不是心外的微尘细法，又不是与心不二的实法，仅仅是识前显现的虚相。

虚相派否认了如下两点：

一、如幻的外境义现相并不是心外的外境义，因为外境义本不存在（以六尘围中尘等正理可破除）。

二、内识显现外境义也不成立，因为如果境与心无异，也就是一体，则失坏了无分唯心。

实相派认为：如幻的外境义现相是由内识显现。譬如梦中显现好像是在心外的山，实际是梦心所现，与心无异；如是，一切境相都仅仅是心识所现，因此是识的体性。

这样承许有何违害呢？虚相派破斥：如果境与心并

非异体，那就与心是一个；这样，显现的境相有多少分，心也就有那么多分；有多分的缘故，则失坏无分一体。比如显现的山的境相，可以分成上、下、左、右等无数个部分，如果山与心一体，那心也就有无数个部分，不成无分一体。

总之，境相在方位、色、声、香、味、触等上都可以分成多分，如果境相和心一体，则成了心有多个部分，与谛实的一个心相违。

这时对方补救说：我们说的是由一个极细的心显现一个极细的境，心与境一一对应、数量相等，因此这是无数个心显现无数个境，其中每个心都是实法。

虚相派破斥：这样也避免不了过失。因为最细的心上，仍然有见、相两分，既然有两分就失坏了无分的"一体"。

须明确，此处所说的"失坏无分唯心"，是指分至究竟时，多分假合的"一"都没有了，只剩最后的无分的"一"，对于这样无分的"一"，若说还有见、相两分，绝对不成立。

故许彼现相，如空中毛发显现般，唯是无事而现；心则是离一切相的自性，如清净晶球般安住。

因此，虚相派承许一切识前的现相都如空中的毛发

显现那样，都是无事而现。“无事”，指得不到事物的自体。就如空中显现毛发，但在显现的那里实无毛发，比喻境相虚妄。又像毛发并不是与心无异，毛发只是一种妄相，现而无有，心则是实法，不能说两者无异。这比喻心境并非不异。

“心则是离一切相的自性，如清净晶球般安住”：实相派承许色、声等现相是心的体性，虚相派认为心是离一切相的自性。这就像在一清净水晶球的上、下等方放置红色、黄色等布条，就在晶球中映现红色、黄色等相状（这样就遮住了晶球本面）；不放红布、黄布等，就不现这些相，这时就现出离一切相之本相。“心的自性离一切相”就像这样。

一般人不认识虚相唯识见的问题，往往想：外面现的相都是虚相，只有自明自知、明明了了的心是真实的。他不知自己正住在刹那识上，落在虚相唯识见当中。

驳：你若许心是实法，现相岂不与心各异？许现相无实故，实与无实不可能合一。

中观师驳斥道：若承许心是实法，现相不是与心不同吗？因为现相是虚妄不实，而心是实法，实法和不实法不可能是一体。

对方顾虑此害，又说：也不是心外之法。

对方顾虑如果承许心和相不同，就成了心外有相，会失坏唯识宗。因此又说：现相也不是心外的法。

驳：如此心也应成无实，与无实现相为一故。

中观师说：这样心也应当无实了。因为相不是心外的法，就只能是心；既然相无实，心也就成无实了。

也就是，你们承许现相跟虚空中的毛发一样虚妄不实，心和现相一性的缘故，心也成了完全虚妄。

若想：承许俱非则无两方之过。

对方想：如果承许心和相既不是一，也不是异。由此就没有以上两方面的过失，也就是：心境非“一”，就没有心成无实的过失；心境非“异”，不会失坏唯识的立宗。

驳：甚愚！既说“幻境非心外”，即承许与心为一，又说“计无异亦非”，双重否定即肯定承许为异，如此则成相违二性集于一体，显然不合理。

中观师破斥：你太愚痴！既然说“幻境不在心外”，那境与心就成了一；又说“实相派所计的心境无异也不对”，这样作双重否定，就是在肯定心和境不同。这样心和境既相同，又不同，哪里合理呢？

“相违二性”，指一性和异性是相违的体性，两者集于一体，就像既是光明又是黑暗那样，无有是处。

而且，于实法不得不承许其一。

这是说如果两个法都不可得，可以说二者既不是一，也不是异，什么也谈不上。但是对实法来说，某法要么是他，要么与它不同，必须承许其中一个。

也因此虚相派承许心是实法，就必须回答相和心是一还是异。但观察承许是一或异都有过失，最终只能放弃心是实法的立宗。

多有印藏注释解释为：若蓝等相实有，为何不成心外的外境义；若非异，心也应成无实。

这是列出印藏注释中，对三、四二句的不同解释。

若想：若心无实，则不应作能见。

对方又想：若心不是真实的，怎么能见闻觉知境相呢？

他接受不了“无实还能见”。他认为无实就是没有东西，既然没有，哪能作为能见者呢？就像驾驶室中没有司机，哪能开车呢？

答：如你所许，如幻之境无实而可为所见，如是，如幻无实之心亦可作能见。

中观师回答:好比你承许如幻的色、声等境不真实，还能被看到、听到、触摸到。同样，不实的幻心也可作为能见。就像梦中的人开梦中的车，车不可得，还能行；人不可得，还能开。

醒位的开车和梦中的开车没什么不同。审察时，车和人都不可得。不审察时，有人在开车，见到红灯停车，见到绿灯又开车。“见”不可得，还能见红灯、见绿灯，见红灯时能判断“要停车”，见绿灯时能判断“要开车”，这个判断也不可得，但是还能判断。还能想左拐弯、右拐弯，这个想不可得，还能左想右想。不可得的心，能见、能想、能判断，能作种种事，还作得很起劲，起动、加速、拐弯等等。如果是实有，这一切都成立不了。而无实，这一切都能成立。这就是性空缘起的道理。

一般人对于“境相虚妄”还好接受一点，但心能见能闻，也说不可得，就接受不了。这样最多停留在唯识的见解上，没办法悟入万法皆空。

到这里才明白：如果承许实境、实心，就怎么也不能成立；而承许幻境、幻心，就都能成立。由心、境无实，就可以成立以心见境。举一反三，会明了诸法无自性才成立缘起。如果有自性，就一个也成立不了。

上文是按否定而说，此处则从肯定立言。

“上文”指前颂:“若时识亦无，以何能见幻?若时幻不成，尔时亦见何?”即对方说:如果连识都没有，以什么见幻境呢?驳斥:如果连幻境都没有，见什么呢?这就是从“如果没有”即否定方面作回答。

而这里是从肯定方面说:既然如幻的境可以是所见，那么能幻的心也可以是能见。“否定”是着重在破实有的识，“肯定”是着重在立“无实的识可作为能见”。这就令虚相派论师不得不承认本不想承认的事，也就是将他引入心境皆空的空性。

若想:轮回定是依于谛实依他起识，否则应成如虚空般空无，生彼轮回显现不应理，无依处故，如无泥之瓶、无线之衣。

对方又想:如同清净水晶球般的依他起识，是所依处或现基，就是依于它现起轮回法的各种现相。这个依处依他起识应当是实有的，不然，如果现基虚妄不实，那应成像虚空一样一无所现。也就是，轮回的身、处、受用等显现纵然丝毫也不现起，因为无有真实依处的缘故。

就像瓶子是依泥而显现，无泥还说显现瓶子，显然不合理。“无线而现衣”也是如此。

以下中观师分两段破斥：一、依据对方观点推出轮回无实；二、无实轮回依于实有之心不合理。

一、依据对方观点推出轮回无实

驳：若轮回实有，彼者与心为一？为异？一则不可分，异又失坏唯识，故应承许轮回无实。

中观师先这样提问：如果轮回法实有，那么它和心是一，还是异？一就成了和心不可分，纵然成佛也还有轮回的染法。异又成了轮回是心外的法，失坏万法唯识、识外无法的立宗。这样就只能承许轮回法无实。

二、无实轮回依于实有之心不合理

然而，无实的轮回法无作用故，轮回依于实心，岂有系缚、解脱的作用？如兔角依手也不可能掘地一般。

然而，若轮回法虚妄不实，则全无作用，这样它依于谛实的心，怎么会有系缚和解脱的作用呢？就像兔角无有，依着手也不可能掘地那样。

“兔角”，喻虚妄轮回法；“手”，喻谛实的心；“掘地”，喻系缚和解脱的作用。

对方认为“无实”是像兔角那样的毕竟无有，又说轮回法依于谛实的心。中观师就汇集这两点破斥道：你说的轮回法如兔角般无实，心则如手般实有。兔角纵然

依手也不能掘地，轮回纵然依心也不起丝毫作用。轮回法既然虚无，能起什么将谛实的心缚于生死的作用呢？轮回法毕竟无有，哪有照见它的空性而起令心解脱的作用呢？

无实者，于何者亦不依，若有依，则应成实有的因果。

无实的法不会依着任何实法，因为：如果有依着实法，那就成了实有的因果。也就是说，如果轮回法依着依他起识而生，以依他起识是实因，所生也应当是实果，即“实法生虚法”定不成立。而这样与你所说的轮回法无实相违。

对于此句“否则如虚空”，也有视为破他方文句而释，然以上释为妥。

“上释”，指的是将“否则如虚空”解释成他方的观点，而不是破除他方。

所谓的“无实”有二类：一、名言中亦无的毕竟无；二、无实如幻之无。实事师不明了“无实然可显现”极为应理，而执取为如毕竟无。以上是按此义答复。

“无实”有这样两类：一、名言中也没有的毕竟无，如龟毛兔角；二、如幻事般现而无自性。中观师说的无

实，是指后者。

唯识师认为，作为现基的依他起识应是谛实的法，不然就不会有任何轮回显现。他还不明了无实的因缘能变现万法，所以固执要有谛实的现基才能显现。如果他能认识到“无实然可显现”，如此建立“名言中唯一以识为依处，变现万法”就非常合理了。可惜他不明此义，一向把无实执为毕竟无。以上中观师是按他的想法来答复他。

如是，无事轮回与有事识何时亦不相连之故，唯识师汝心无有所取助伴，应成自证自明的独一体。何时，如是心离于所取，尔时能取亦空，而现前二空，此时即现前真如也。由此应成一切有情无始以来即成如来，而不必观待正道勤作。

这一段里，中观师汇集对方说的“轮回法无实”和“识实有”，发出一连串太过。

中观师这样破斥：你们说的轮回法是像兔角般毕竟无；识是像牛角般实有。如此，就像兔角和牛角何时也不相连那样，无事轮回和有事识何时也不相连。由此你的心就没有了所取助伴，应成为自证自明的独一体。而何时像这样没有了所取的境相，尔时能取的心也没有了（即心境是相连的一对，有则俱有，无则俱无。比如有

蓝色，才有取蓝色的识；无蓝色，则无取蓝色的识)。如此，即是现前能所皆无的空性，这时就是现前了真如。这样应成一切有情无始以来就已成佛，而不必观待布施等正道勤作。

总之，按对方的观点来说，“轮回现相无实”指的是毕竟无，这样没有了所取境相，也就没有了能取心识；没有二取，就是现前真如而成佛。

如此，观察万法唯识而建立唯识宗有何功德？即虽许以唯识的“唯”字遮心外有义，并立二空真如。然不必遮现二，亦不需立二空故，以彼道有何作用？

(“现二”，指显现能、所二相。“二空”，指能、所二现本空。)

中观师继续破斥说：这样一来，建立唯识宗就成毫无利益，也就是说，你们破除心外有境的立论，观察万法唯识而建立唯识宗，以及造论阐扬唯识宗义、引导学人悟入等，都成了毫无利益。

也就是，虽然你们承许以唯识的“唯”字遮遣了心外有境义，而且建立了能所二取空的真如义。但是众生的识前本没有能所二现，所以不必遮“现二”；众生如实地现前了能所二取空，所以也用不着建立它。

换句话说，众生若计执实有二取，那有必要遮掉这

一妄见；众生不明二取空真如义，也有必要着重建立，这样遮立有破妄显真、离妄归真的大作用。然而现在既不须遮现二，也不须立二空，以这修习万法唯识的道能起什么作用呢？没起任何作用。

因此，若许无相，则应成轮回显现无事，由此应成断灭一切领受。

中观师最后总破道：因此，若按你们虚相派承许无境相，那就成了色、声、香、味、触等的轮回显现毕竟无有。眼耳等的根识没有任何领受的境相，也因此见、闻等的领受就完全断灭了。

戊二、于道断诤

以上抉择了基为实空，即内外诸法都抉择为空性。下面就开始断除道方面的诤论。道，指自心安住空性而修习。

虽知法如幻，岂能断烦恼？
何时于幻女，幻师亦生贪。
幻师于所知，未断烦恼习，
故见幻女时，见者空习弱。
习于性空故，当断实有习，
由习何亦无，彼亦后当断。

若时全无事，不见所观事，
无实离所依，云何住心前？
若实无实法，悉不住心前，
尔时无余相，无缘极寂静。

以下论释分五段讲解。首先断除四重诤论：一、道无力断烦恼；二、道不能止息分别；三、“遮无实”不应理；四、如是应成遮立轮番。断诤之后总结宣说道之无上力用。

一、断除道无力断烦恼的诤论

若想：虽了知内外诸事如幻，然以此不能断烦恼，譬如何时幻师了知自己所变的美女仅是幻相，然于彼犹生贪心。

这是对方举出实例来证明知诸法如幻并不能断烦恼。比如某时幻师明明知道自己念咒加持木块所变的美女只是幻相，却仍然对这幻女生起贪心。

驳：幻师于任何所知都未断除烦恼习气，未曾以对治智慧稍许制伏执著二我之分别故。由此，幻师见幻女时，因见者心中的对治——空性习气极弱，怎能彻断贪心？心中无有与实执状态直接相违之空性故。然而，由见无外境真女，亦不发起追求幻女及接触等。

中观师首先破斥这个比喻说：幻师对任何法都从没断除过丝毫烦恼习气，因为：他从没有用对治智慧稍许制伏过执著人我和法我的分别。既然他从没制伏过执著二我的分别，哪里能从根彻断烦恼习气呢？（烦恼习气是由不断串习虚妄的分别而养成的，如果没见到诸法性空而寂灭分别，就无法消除它。）所以，幻师见幻女的当时，内有贪欲习气，外又见到美丽的幻女，加上从未修过空性，无力遮止非理作意，因此不由自主地生起贪心。

但是他知道没有外境的真实女人，还是起一定的作用，不是完全没作用。也就是这不让他追求幻女以及接触“她”等。

总之，“知法如幻”有各种深浅的层次，作用也就不同，胜解行地的知能伏惑；见道以上的知能断惑。凡夫幻师下至没有生起缘空性总相的智慧，所以无从断除贪心。你们举的比喻并不能证明空慧无力断烦恼。

下面中观师再正面说明空慧能断一切烦恼：

因此，欲之源即虚妄分别，彼从戏论生，彼等妄分别之戏论则以空性断除。即：诸遍计由唯见真谛如了知绳上无蛇般断除，诸俱生则由串习对治而渐次根除，最终识全分成为对治体性时，微细种子也以永不复生的方式断除，如同日光前毕竟不住黑暗。

所谓的“欲之源即虚妄分别”，指一切烦恼都是由妄分别常、乐、我、净而生，这些妄分别又是从计有、计无等的戏论而生；这些分别的戏论以见到一切法空性而断除。

具体地说，烦恼障和所知障都有俱生、遍计两类。无始以来熏习成性，对一切法妄生执著，这一类妄执俱生就有，称为俱生障碍。被邪教邪师诱导，起种种分别计度，固执诸法实有，则是遍计执著。其中，遍计分在现见真谛时，就能像了知绳上无蛇那样当即断尽（“见真谛”，指见道时现见远离一切戏论的胜义谛。“了知绳上无蛇般”，指见到唯绳无蛇，当即断除计蛇的妄分别，由此再不会起这上有蛇的分别。这比喻现见实相离绝戏论之后，永不再起实相是有边、是无边，或者是一个、是多个等的增益分别。

俱生部分，指俱生的烦恼障、所知障。通常将二障分为九品（即分粗、中、细三品，每一品又分粗、中、细三小品，如粗中粗、粗中中、粗中细等）。这九品障在二至十地间，由串习对治智慧而逐分断除。最终识全分成为对治体性时，微细种子也无余永断，不复再生。就像“日光前毕竟不住黑暗”，也就是日光全分是黑暗

的对治，日光前绝无黑暗住留。

“串习对治”，“对治”指现见一切法空性的智慧，“串习”指修道位随念见道所见到的空性，由此渐能断除俱生二障。修道位虽已生起对治智慧，但还存有妄分别为体性的二障习气，尚未达到一切识全分转依，所以只是部分对治的体性。无学道转依圆满时，一切识都转依为智慧，所以全分成了对治体性，这时连极细种子也断尽无余。

由此可知，空慧之道，能断尽一切烦恼。

二、断除道不能止息分别的诤论

若想：如此，耽著有事与耽著空性均未脱出虚妄分别之戏论，如大象洗澡般反复堕入分别网中的你，如何能遮止虚妄分别？即不能遮止。

有事方面耽著一根柱子、一个人等，空性方面耽著柱子的空性、人的空性等，都没脱出虚妄分别的戏论。藏文里，“戏论”有不住本性、向外攀缘的意思。如此，心耽著有事是妄动，耽著空性也是妄动，都是戏论。

“大象洗澡”，是指印度夏季太阳很辣，大象热得难受，就冲进水里沐浴。等在水中泡凉了，又返回地上。过一阵热得难受，又冲进水里，这样轮番反复而行。这

是比喻修空性的人发现自己的心耽著有事时，心里就说“它是空性”；这样缘着“它是空性”时，又会出现耽著空的问题，因此又要说“这不是空，而是有”。这样从耽著空的状态里出来，又耽著在有上，如此反复堕入分别网，怎能止息分别呢？永远止息不了！

驳斥：由串习诸有无自性之空性，便能断除与其行相相违的计执实有之习气。

“诸有”，即万事万物。“行相相违”：指计执无自性和计执实有，在识的行相上直接相违。比如心在认定“无柱子”时，就不会认为“有柱子”；心在认为“无我”时，不可能又计执“有我”。心正这么缘时，就遮住了缘它的反面，就像心里认为某人很坏时，不会同时生起认为他很好的心。

像这样，执空和执有在行相上完全相违，也因此只要串习诸有无自性的空性达到量，便能断除计执诸法实有的习气。也就是，从前计执“人实有、车实有”等的习气，会由此消除。

尔时，“计执无实”也仅是一种遮遣他法的分别，于诸法实相中不成立，以缘起理抉择后，由串习实与无实何者亦无真实成立，后时也将断除耽著彼无者。

“尔时”，即心里计执“柱子没有、人没有”等的这时候。这个“计执无实”的心，其实只是从我们心里生起的否认其他法的分别。比如计执“瓶子是没有的”，就只是心中生起的否认“瓶子有”的分别心。这仅仅是观待“瓶子有”而安立的。以心计执“没有谛实”，也只是否认“实有”的分别。这也仅仅是观待实有而以心计执，并不是在“实有”外有无实独立存在。因此，在诸法实相中，不成立无实。

像这样，以缘起理抉择到无实也是缘生法、无有自性后，经由串习，实与无实何者也无真实成立，后来也会断除耽著无实。

再解释“以缘起的道理抉择”的涵义，这是指“以缘起故无自性”所包括的两个方面的道理：一、有事是观待因缘而生的缘故，无自性；二、无事是观待有事而立的缘故，无自性。由这两条理就抉择到有事不成立谛实，也无无实存在(或者既不成立有事，也不成立无事)。因为实和无实都是观待他法假立的，实相中本来没有。这样完全确认了无实是不存在的，再数数串习，决定能断除对它的耽著。

如云：“有无二者乃无法，菩萨知此当出离。”

“有无二者乃无法”，是说真实中“有”也没有、

“无”也没有，毕竟远离一切戏论。如果哪位菩萨了知这个远离二边的甚深义，他就会出离轮涅二边，而得到佛果。“知此”，就是知道诸法本来远离二边。它的作用是会出离轮涅二边。

总之，我们这样对实事师答复：如果能以缘起理抉择到了实和无实都无有，就不会遮了有又执著空，遮了空又耽著有，最终能出离有、无等一切戏论！空性的道能寂灭一切虚妄分别！

三、断除遮破无实不应理的诤论

若想：如是以“无”而遮有事，彼能遮的“无”者如何遮呢？若遮彼又成为有，即遮无是立有故；“无实”者，是对治等故。

这时对方又想：我们是以“无”来否认有事（比如以“无生”来否认“生”，用“无我”来否认“我”），这个能否认的“无”者怎么也遮除呢？如果否认“无”，就又成立了“有”（比如否认“无食物”，就成了“有食物”；否认“无钱”，又成了“有钱”）。再者，在分别心的状态里，计“无实”的心确实是计“有实”之心的对治。“等”字指其他原因。两个“故”是成立不应遮遣“无实”的理由。

答复：在无始以来串习耽著实有的众生前，首先须安立“无”者而串习，因为：若不知有事无自性，则于实相离戏毕竟无机会引生定解。然而仅此“无”者并非究竟实相，因为：何时抉择无有色等事，即所观事名言中得不到生等自性，尔时依于它的无实，离所依有事之故，云何心前住所缘境？即不可能住。如石女儿未生，则不见其死。故“无”唯是依“有”而立，并非不观待而自性有。

这是中观师分两段答复：一、暂时安立无实串习；二、实相中并无无实，故须遮遣。

中观师说：对于无始以来一向串习实执的众生来说，首先要在他心中安立“无实”，而且让他反复串习。因为他如果没有首先认识到一切有事无自性，那么对实相离一切戏论毕竟无机会引生定解。因此，我宗不否认暂时串习“无实”。

但只是这样的“无实”，并不是究竟实相。为什么“无实”不是究竟实相呢？因为我们某时抉择到并没有色法等的事物，也就是所观察的事物得不到名言中的生、住、灭等任何自性，这时依于它的无实及无生、无灭等，远离所依仗的有事的缘故，心前哪有它作为所缘境安住呢？也就是，以名言谛中的有事作为所依，无实

依于它而安立，真实中所依的有事尚且没有，哪有“它无实”作为实法安住呢？如石女儿从没有生，哪里有她死呢？有事没有生过，哪有它的“无生”呢？所以“无”仅仅是依“有”而设立，并不是不观待而自性有。真实中，并没有“无”的实法存在。

四、断除如此应成遮立轮番的诤论

若想：遮有后立无，又遮无而立有，二者轮番替换有何用？

解释到这里，对方还是不能接受遮遣“无”。他想：否认“有”就是成立“无”，再否认“无”又是成立“有”，这样轮番替换有什么用？这时他还没领会到离戏空性义。

驳斥：对依识不依智而随见世间量的寻思者而言，生起此种大象洗澡式的分别极其正常。因为：不思议法性本是诸无善缘者最为惊怖之处，是故不知其相，说“无”则执为空无，说“有”便执为实有，说“双融”复执为如黑白线搓于一处之义，说“不可思议”又执为何者无有，如和尚见外，余无所现。

“大象洗澡式的分别”，指依随见世间量的寻思者，在听到“无”也要被遮遣时，会这样分别：首先遮有而

立无，然后又遮无而立有，这样来回地替换干什么呢?跟大象热了就冲入水中，泡凉了又返回干地一样。

“依识不依智而随见世间量”，是指妄识的行境以见世间现相的妄识的看法为标准，他们一向落在边执当中，不知道法性超出二边，他们生起这种非有则无、非无即有的想法是很正常的。原因是：不可思议法性本是无善缘者最惊怖之处。“无善缘”就是善根浅薄、根器陋劣；“最惊怖”，指这类人不堪接受大空性，当听到“什么都不是”时，简直要爆炸了。这和他什么都实执的习气根本相违。所以，对于法性离戏的真相，他们完全无知。这是他们最惊恐的地方，因为太反常了。

要知道，法性本不可说，佛是于无言说中，方便说“有”、说“无”、说“双融”、说“不思议”等。有时佛说法性实有、坚凝、常住，这是说“有”；有时说空也空、胜义也空、无佛、无涅槃等，这是说“无”；有时又说“色即是空、空即是色、现空不二”等，这是说“双融”；有时说“是法非语言分别之所能知”，这是说“不可思议”。

而寻思者听到说“有”时，就作实有解；听到说“无”时，又作断空解；听到说“双融”时，又认为是像黑线和白线搓在一起那样，空和有并在一起；听到说“不可

思议”时，又执为什么都没有。

“如和尚见外，余无所现”：“和尚见”，就是指像木头那样的无分别。“余无所现”，就是除了这种什么也不知道的无分别之外，并未现前寂照不二的智慧。

复次，若此甚深究竟之法易为大众了知，云何说彼超越一切世间、为难见之圣者行境及难证不可思议？

再从反面论述离戏空性非常难了知。也就是如果这甚深究竟之法，容易被大众了知，怎么在经中说它超越一切世间的见识，是难以见到的圣者智慧的行境，以及难以现证、不可思议呢？如果说它超出了世间心识，是难以见到的圣者智慧的行境，是难证的、不可思议的妙法，那一定不容易被大众了解。

因此，龙树阿阇黎云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇，世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”

“因此”，就是以空性难以了知的缘故，很容易误解的缘故，龙树菩萨告诫说：钝根人根浅福薄，不能正确地观空性，导致落在断见中损害自己。这就像诵咒降敌时要十分善巧，不善咒术的人反而会伤到自己。又像是毒蛇头顶的如意珠，具善巧的人才能取到，不然反被

毒蛇咬伤。世尊深知这甚深微妙的离戏实相，非钝根人所能领悟，因此一直秘藏在心，不欲宣说。这是因为法理甚深、难以领会，说了也无益。

因此，并非遮一法后另立一法，遮一切边后终将入于远离遮立之法性真如故。

正因法性离戏的缘故，所以一概遣荡，不是遮遣一法后立另一法，遮了一切边后，最终将入于远离遮立的法性真如。所以不会成为“遮立轮番”的过失。

这里要悟到甚深的实相不是心缘相，所以不是遮了之后还立什么。

接下来是开示引生空性定解的要因：

对此从本以来于无生同时而现、空与缘起从本无分无合之法性大平等，乃至未生彻底定解之间，当需勤集资粮，并亲近具相殊胜善知识，长期串习真实关要。

“空与缘起从本无离无合”，指空与缘起本来不二，不是先前融合、后来分离，也不是先前分离、后来融合。

这现空无别的法性，不偏堕在有、无等任何边上，因此称为“大平等”。超出世间所说的平等义，故称为“大”。

在实证大乘道的途程中，对“大平等”义生起定解

是证道的关键。在还没有彻底生定解期间，要殷重实行下列三项：一、精勤地修积资粮；二、亲近具备德相的殊胜善知识，指对离戏的法性平等义已经得到正见，以教理通达空性的大乘师长（“殊胜”，指超胜小乘等。“亲近”，就是实行供献财物、身语承事和如教修行这三事，令师长欢喜）；三、亲近善知识后，长期不断地串习真实关要，这是指在听闻般若法的教授之后，在一段长时间里，反复地串习有教理依据和窍诀指导的真实关要（“真实”指师父传的教授有圣教依据，以正理能证成，以口诀力容易实修）。

所谓“由听闻骄慢及以见世间量的诸多观察，纵经百劫精勤，亦不能通达少许”的此上师教言，求解脱者诚应持为心宝。

离绝戏论的空性义本非分别执著所能证知，缘离戏空性的总相修持也需长期努力。仅仅在善知识前听几天法，辩论几次，就认为可以修，这不一定。

“由听闻傲慢”指略微听到了一点空性，就自以为通达而骄慢。“由见世间量的众多观察”，指分别心作这样那样的观察，都与离戏空性不相应。所谓“分别心处处能缘，独不能缘于般若”，正是讲明法性超越分别识的行境。仅仅依靠自以为是的骄慢和唯见世间法的妄识

的各种观察，纵然百千劫中精勤也通达不了少许。“上师教言”指一位引导麦彭仁波切修行的上师的教言。对于以上的教导，求解脱者理应作为心上的妙宝而受持。

五、结说道之无上力用

分二：（一）开示究竟实相；（二）结归道之无上力用。

（一）开示究竟实相

如是，何时实、无实诸法何者亦不住心前，尔时无其余谛实之相故，即无有一切耽著所缘而无余戏论最极寂静，此即唯各别自证智所立、无可言说如虚空中央般的大平等性。

“如是”，指如上述般遮除了实、无实而修习。虽然说到了离四边，但除了实、无实两边外，一般不会执著双亦、双非这两边。何时实、无实一切法无一住在心前的此时，因为再没有其他执为谛实的相。因此，便寂灭了一切耽著所缘，没有留下的戏论而极为寂静。这就是唯一由自己内证的智慧所亲验的、无法言说的、就如虚空中央般不堕任何边戏的大平等性。

“唯各别自证智所立”，简别非分别心所立。即这时候没有任何能、所对待，只是智慧证知自己，其他有所缘的心都不可触证，因此说“唯各别自证智所立”。

“如虚空中央般的大平等性”：就好像虚空的中央不偏住在东、南、西、北任何边，法性不落有、无、能、所、轮、涅等任何边戏，故谓之大平等性。这不是由造作所成，法尔如是，即是万法的真实本性。

究竟实相如是之故，《般若摄颂》云：“尚执蕴空行于相，菩萨未信无生处。”

正因为究竟实相如是离一切边、离所缘相，《般若摄颂》提醒说：还在执取五蕴空的那些菩萨，他们的心还行在相上，还没有真正信入无生之处。

这告诉我们，对于五蕴，我们心里计执“这不是实有的，这是空的”，这时候心是缘在空相上，在取著空相，还没有真的信入无生。

《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见于空，诸佛所不化。”

佛说空法的用意，是让众生脱离有、无、常、断等的一切妄见。如果说到空之后，把“空”执成实法，那诸佛也化导不了他。这就像用药来解毒，药本身不能成为毒。不然药成了毒，就再没有解药了。同样道理，佛说空（无实）就是为了解掉众生的实法执著，如果对空又执成实法，那就修不了无住的妙道了。

如是，如同为遮遣耽著种种有事、无事之相而宣说十六空，此寂灭一切戏论的双融法界，即是大乘殊胜证悟的特殊之处，对此也称为大中观。

以实相如是离空、有一切边之故，为了遣除心取著种种有事、无事的相，佛在《般若经》中，龙树、月称二菩萨在其论中特意宣说了十六空。即为了遣除心取著种种有事之相，宣说内空、外空、内外空等；为了除遣心取著种种无事之相，又宣说空空、胜义空等。从双遮有、无看出，这不是在对无生、无灭、无事等单空安立空性，而是对离一切边立名为空性。(这里又要知道所遮遣处，不是在境上有这些有事或无事的相，诸法本来离一切戏论相。唯一是我们的心妄执有事、无事，才在我们心前妄现这些相。)

正如同佛与菩萨特别宣说十六空的用意那样，它道出了这寂灭一切戏论的双融无二的法界。它就是大乘殊胜证悟的特殊之处。“殊胜”和“特殊”，指不同小乘所证和不究竟的单空。正因为它的特别和超出，也就立名为“大中观”。应成派被称为“大中观宗”，也是因为抉择了离一切戏论的空性。

此亦如云：“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”

这离一切边的大中道义，也就如《中论》所说：如果有人说他见了有，见了无，见了自性、他性，那他就没见到佛法真实义。因为只有明白了这离一切边的中道义，才是见了佛法真实义。

“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”

那么诸法实相的情形如何呢？即一、“自知不随他”：诸法实相唯由自证了知，此外不是随比喻、他人讲解或者自己推理而能了知。口所言、心所缘者都是分别之境，并非实相。二、“寂灭无戏论”：实相寂灭或远离一切边，没有语言所诠的有、无等一切戏论。三、“无异”，指真如无有染净、凡圣等差别。四、“无分别”，即无对境的缘故，无任何分别。有这些特相的，就称为胜义相或实相。大空性的相即是如此。

总结：

总之，第二转法轮是专门就离戏这一分开示实相。无论佛说《般若经》、龙树造《中论》开显般若经密意，其要点就在此处。

（二）结归道之无上力用

故依如是空性消尽戏论之后，无余尽断二障，能证无住涅槃。

这是总结成立空慧之道有无上力用。依于无所得的空性消尽一切戏论之后，便能圆满断证。烦恼障和所知障的根源是由戏论起的虚妄分别，既然见一切法空性，那就寂灭一切分别，能无有剩余地完全断尽二障，同时能证得一切边不住的大涅槃果。

如云："惑业由念起，彼从戏论生，空能灭戏论。"

这就如同《中论》所说：烦恼和业由分别发起，分别从戏论产生，空能寂灭戏论。也就是，非福业、福业、不动业都是由根本烦恼及随烦恼发起，这些烦恼又是由妄计常、乐、我、净的分别（即念）而引生，这些分别又仅仅由内心缘取有、无等戏论而生起。这就认定了有情流转的根源是戏论，还灭的根本也就是灭除戏论。

以什么来灭除戏论呢？一切计执有、无等的戏论，由现见空性都能灭除。所以观空性能灭除戏论的缘故，可断尽一切障碍。

本论亦云："唯空能对治，烦恼所知障。"

本论下文也说到：唯有空性能对治烦恼障和所知障。因为二障是缘于执著人法实有的心而起，也只有见一切法空才能对治。

或者唯空能对治的缘故，又可以说唯仗般若方能解脱，始得成佛。般若是佛道的根本（主要）。

戊三、于果利他断诤

譬如摩尼宝，如意树满愿，
此由众生善，愿力现佛身。
如成鹏咒者，供处成已逝，
彼逝虽久远，能作灭毒等。
相应菩提行，成就佛供处，
菩萨虽入灭，能作一切义。
由供无心者，云何有福果？
供住世涅槃，经云福等故。
世俗胜义供，咸依教承许，
如供实有佛，如何有果般。

如是于法界消尽了妄分别的正等觉之地，无有为利所化而起作之戏论故，以彼如何能作有情义利？

上文已说现见空性便能寂灭有、无等一切分别，证得无住涅槃。此处“如是”即承接上文而设问：像这样，现见了一切法空而无余寂灭虚妄分别至于正等觉佛地，此后就没有任何为利有情而身语意起诸造作的戏论，这样“无作”怎么能作有情义利呢？

“消尽虚妄分别”，即随着所知境相的寂灭，一切心王、心所都无余寂灭。“起作”又译作“功用”，包括

身、语、意的各种造作。通常须功用才能作业。比如拿起一本书，要用功力，手用力才拿起它，所以是“有功用行”。读一段话，也要用功力，没有气力就念不出。即语业上要用功力才能运作。意业上也是如此，比如要算出一页书上有多少字，心要用功力才能做到。依这种常识，对方认为必须要身、口、意起功用才能作有情义利。

“起作之戏论”指为了利众，身语意发起种种造作。这不是无缘的无分别智契合法性的同时自然而行，而是以分别心的起作来为众生成办种种利益，这样的功用分别没有安住涅槃寂静的实际理地，因此是戏论。“无有这种起作的戏论”，像是佛心里想：“为使他不堕地狱，我示现这样一种神变”、“我应当对他说这样一种法”、“我应当用这种方式来利益他”，像这一类的分别功用完全没有了，怎么能作有情义利呢？

答：譬如摩尼宝、如意树等无有利益祈祷者的分别，然能满足其所愿。如是于所化前，由宿愿力显现相应的能调伏的佛身，以说法等方式恒作利乐事业。

这是借助比喻来说明佛无分别而作利他的希奇事业相。

中观师答复：就好像人们站在摩尼宝前祈祷，摩尼

宝不会分别:“他正在祈求我,我应当赐给他这件衣服。”虽然摩尼宝全无分别，却可以求衣施衣、求食施食等。就像这样，佛在因地发起大愿：愿我成佛时，对一切众生成办此种彼种的殊胜利益。后来成佛了，就由宿愿力自然显现相应的佛身,以说法等方式相续不断地作利益有情的事业。

“相应”，指随众生的机感自然应现相应的色身。“能调伏”，指现出的色身能起到调伏、摄化有情心识的作用。“佛身”指从法身流现的报、化两种色身相。包括在地上菩萨心前现的他受用报身相，在声缘、凡夫心前现的各种化身相。《普门品》说:“观音大士现三十二应身，应以何身得度，即现何身而为说法。”即是此义。“以说法等方式”,指色身幻变的十二种稀奇事业相,“说法”是主要的方式。“等”字包括放光动地、威仪表情、神变等。“恒作利乐事业”，即相续不断地作惠予有情现前、究竟安乐的事业。

此处,一切学道功用最极寂灭而获得常住法界不动之究竟涅槃时，无有功用分别而运转利他事业。对此，以摩尼宝等譬喻表示，帝释影像等八喻也同此义。

“此处”，即佛地。“功用分别”，指有身、语、意功用的分别。凡夫地及一至七地都是有功用行；八地以

后得无分别自在，尚不是全无功用、最极寂灭；唯佛地无有根本、后得之别，无任何功用，证得常住法界不动的究竟涅槃。这时候是全无功用分别，任运作利他事业。

凡夫及学道菩萨在成办利他时，必须要有功用分别。比如先想："他有这样的困难，我应当帮助他。我应当用什么方法帮助他呢？什么时候帮助他呢？……"先要这么分别，才能趣入利他。但佛没有这样的动念分别："我想利益这个众生。我现在要传什么法来利益他？利益他的因缘是否成熟？"等等。佛是没有任何分别，任运地作利他事业。

这是无有功用、分别的极奇特的事业相，不是语言分别所能了知，但为了使众生生起信解，佛会用具启发性的比喻来引导众生信入。比如佛在第二转法轮中着重宣说一切法无自性，执惯了诸法实有的众生会难以信受，为此佛先借用众生认可的梦幻、水月等幻化八喻来作引导。之后，经由正理的观察，他就能确信一切现相都无自性。与此类似，佛在第三转法轮中说到诸佛全无功用分别的奇特事业相，习惯了须用分别才能作事业的观念，也会难以信入。因此，佛也借比喻来显示有不用分别而作事业的情形。本论所说的摩尼宝、如意树，以及《宝性论》还说到的帝释影像等八喻，都表明了这一

点，都是在表示无功用而行利他。

主要宣说发愿者：如来的色身、眷属、刹土等彼彼显现之因的主要者，即是此“学道发愿”俱有缘。

本论在显示诸佛利他事业时，主要宣说发愿的原因是：显现如来色身、眷属、刹土的主因，就是学道发愿这一俱有缘。

“色身”，指佛以本愿力应众生的机感，在清净眷众——地上菩萨心前显现报身，在不清净眷属——凡夫和声闻心前显现化身，像这样显现眷属海会众、刹土五大功德庄严等。

“彼彼”指诸差别相。色身分报、化二类，报身于清净世界摄受种种大菩萨眷属，身相显现各异，有白色身、金色身等。刹土也具种种差别，有水晶、琉璃、黄金等各种形色。事业亦随所化意乐，有见大身者，有见小身者，有对此者说般若波罗蜜多，有对彼者说《十地经》等。化身则有佛界化身、九界同类化身等，以显现工巧、出生、得菩提、涅槃四种方便而利益众生。显现工巧，即现为木匠、陶师、乐师等；显现出生，即自兜率降至王族、婆罗门种姓等；显现得道、涅槃，即示现成正等觉，及最终示现涅槃。尽未来际恒常化现的此等化身，都是令一切众生于涅槃界得解脱的大方便。

而这一切都是以学道发愿为俱有缘这一主因而流现的。也就是，在因地时发愿:“在我成佛时，应具有这样的身相、光明、寿量、国土，应显现这样的光明、宫殿、虚空、大地，眷属要具足这样的智慧、神通、受用等。”后来成佛，就依愿力不假造作自然流现。以这个原因，本论主要说到“愿力现佛身”。

实际上，彼种性如来藏或实际、法界、现空双融之真如，以圆、熟、净三者究竟之力而显现清净时，便称为不可思议智慧身，彼身由所化善缘及本愿力，显现彼彼调伏神变，相续不断。

此处“现空双融之真如”，“现”指如来藏性中本具的十力、四无畏、十八不共法等无量恒河沙数性功德法，“空”即是具一切胜妙德相的大空性，此现分、空分本来无二，即是真如。《宝性论》里说到的“萎花中佛”等七个比喻，显示了在众生心中本具如来藏性。一旦由修道的力量脱离了客尘盖覆而显现清净时，就称为不可思议的智慧身。这就是任运作佛事业的本源。比如以阿弥陀佛为例，《往生论》将西方净土一切国土庄严、佛庄严、菩萨庄严，摄归为一法句、清净句、真实智慧无为法身，就是此义。

其实，能流现色身、眷属、刹土无量庄严的根本因

正是如来藏性。

以下观察：一、若不具有如来藏性，仅凭发愿能否流现色身、眷属、刹土等无量庄严？二、仅有如来藏而无发愿，能否流现呢？答案都是否定的。若不是性中本具如来无量恒沙功德法，不是体大、相大、用大，仅凭发愿，并不会成就如是妙业。若无愿力，也不会如是流现。比如一切凡夫都同等具足如来藏性，但由于他们并未发愿显现色身、净土等利益一切众生，就只是随迷染的因缘显现各种惑、业、苦相。所以，是以如来藏为根本因，发愿为俱有缘，才得以显现如来的色身、眷属、刹土等。

试想：因缘生的有为法是像幻梦那样虚假不实，如何能给一切万法作体，成为一切妙相、业用的所依呢？只有法尔元成的如来藏性才是显现万法的根源。

大乘道有圆、熟、净三个修持重点。“圆”，即满十度；“熟”，即成熟众生；“净”，即严净国土。当以这三者究竟的力量，使如来藏显现清净时，则称为不可思议的智慧身。“身”是积聚或依处的意思，无量的性功德法依于法身智慧，故称为“智慧身”。非语言思维所能知，叫“不可思议”。这智慧身由所化众生善缘与本愿力和合，便显现彼彼调伏神变，相续不断地作利他事业。

如《宝性论》云："诸佛法身同虚空，圣者六根受用因，令见非大微妙色，令闻清净微妙音，令嗅佛戒净妙香，令尝大圣妙法味，令受三昧妙乐触，令知甚深微妙理，细思令受胜乐者，佛如虚空离诸相。"

这正如《宝性论》所说，犹如虚空般的如来法身，正是显现报身，令圣者六根受用妙乐的根源。凡夫、二乘无法现见，唯有圣者能够受用，故说"圣者受用因"（此处的"因"，即诸佛法身）。如何使圣者六根得受用呢？就是使他们眼见非四大体性的妙色，耳闻清净妙音，鼻嗅净妙戒香等。细想这能令圣者菩萨领受胜义妙乐的如来，如同虚空般，离一切相。也就是说，虽然名言谛中安立佛为圣者六根得净妙受用的因或根源，但以胜义量观察，佛如虚空般，离绝有、无、生、灭等一切相，因此无可言说。

总之，论主寂天菩萨为接引小乘行人进入空性，以他们暂时还不能接受如来藏等甚深妙理的缘故，只说到依此愿力显现佛身。实际上，补充了以上的论述才圆满，而以上的论述才究竟了义，圆满具足。

若又念言：现前无有以彼彼能化神变对彼彼所化作彼彼义利的如是功用，仅由宿愿力岂能如是成办？

对方又这样想：若成佛后没有丝毫分别心，即根本

不作这样的分别:“我当以化现哪种身形、说哪种教法的能摄化的神变，对凡夫、二乘、菩萨的哪种所化作现前和究竟的哪种义利?”没有这样的分别作为前因，当然不会有以此发起的化现身形、口说妙法、意识观察等作业。这样单凭一种发愿的力量，怎么能成办这样极其广大、周遍、相续不断的事业?

回答：云何不能？譬如修成大鹏咒者，持咒、住定而对大鹏像、灵塔、石塔等作加持，其后无论谁见、触等，都能息灭龙等毒害。虽作者逝世已久，然乃至有此塔期间，能以此直接息灭毒、鬼等害。是故现前虽无功用，然以宿愿力牵引，云何不能利他？

对此，中观师当头棒喝:“为何不能?”以粉碎对方“须起功用才能作事业”的执著。

首先举例说明“无功用也能利他”。过去有一位香根婆罗门，见到许多人中毒受苦，于是发愿遣除人们所遭的毒害。他精进地修持大鹏鸟咒，修成之后，诵咒、安住三摩地加持大鹏像。从此无论谁见到这尊宝像，或者听到、接触到，都能息灭毒害。虽然作者香根早已离世，但在这座塔存在期间，由于香根的善愿及所作加持的缘起力，石塔未起任何功用，却能直接息灭毒害、鬼害等。所以，虽然现前无有功用，但以宿愿力牵引，仍

能成办利他。

是故，相应于菩萨寻求大菩提二资大行所成就的殊胜供处，也是在修者菩萨入灭于无住法界之后，现前[13]寂灭一切功用及能所二取戏论，然能于一切有情普作一切暂时、究竟义利。

“咒师诵咒、住定加持鹏像等”，比喻菩萨为成就菩提，修积福慧资粮。

“所成就的鹏像等供处”，喻指相应福慧二种资粮大行所成就的殊胜供养处——佛陀。

“相应”即因果同类相应，由因地修积无量福慧资粮，果地便成为凡夫、声闻、缘觉、菩萨等一切有情的殊胜供养处。

“咒士离世”，比喻菩萨寂灭一切心、心所法，入灭于无住法界。

“塔像无身语意功用”，比喻成佛后无有功用和二取戏论。

“由先前发愿、诵咒及住定加持等缘起，塔像无功用而能直接息灭毒害”，比喻菩萨入大涅槃，现前寂灭功用及二取戏论，而能于一切有情普作一切暂时、究竟义利。

---

[13]现前：指时间，即当前之义。

《入中论》亦云："如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因，如是佛住法性身，现前虽然无功用，由众生善与愿力，事业恒转不思议。"

《入中论》也说：比如大力陶师很长时间极力地旋转机轮，之后放手休息。虽然没有转动机轮的功力，但机轮仍然不停地旋转，成为制造瓶子等的主因。

如此，虽然诸佛安住法性身成就正觉时，现前无有分别功用，但因为众生善根成熟和往昔因地所发大愿牵引的力量，事业恒时运转不息，极其不可思议。

如是于能作所化义利已作如理建立。

像这样，对于"佛地无有功用而能作所化义利"已如理建立完毕。

又说：若供者有心献供，受者亦有心纳受，供养将生福德，然而佛无心或无分别，供佛岂有福果？

对方想：如果供养者有心来献供，受者心里也清楚"他为何供养我"，也有心接受供养，这样作供养当然会生福德。但是你说佛没有心、没有分别，那供佛就跟供木石一样，哪里会产生福果？所以，对有心识的境献供才有福德，对无心识的境献供则不生福果。

答：若供无心者决定无果，则供养佛舍利与佛塔也不应有果。然《层花经》等一再宣说“供养住世佛与供养佛涅槃之舍利及舍利塔，得福相等”[14]，故说此过实不应理。

中观师驳斥说：如果供养无心者决定无果，那么佛舍利和佛塔无分别心，对其供养也不应有福果。然而你我都信奉的《层花经》等经中，一再说过供养住世的佛和供养佛涅槃的舍利及舍利塔，得福相同。因此“佛无心，故供佛无果”的说法不合理。

或者三藏十二部教法无心，应成供养圣教毫无利益；佛像、佛塔无心，应成转绕、礼拜无有福果等。

因此，我许佛与供养福德仅是世俗幻相，你则许胜义中实有，彼此对供佛有大果都依教量承许。如你宗承许供实佛能得果是依教而说，我宗也许供无实佛能得无实果。因此“境、物、意乐等无实，供养则无果”的妨难，于我宗毫无违害。

所以，虽然在诸法体性的认定上你我有差别，但是对“供佛得大福”都同依教量承许。我宗许色身佛和供养福果只是世俗幻相，即只是心识前的显现，并无实体，你宗则许佛和福德胜义中实有，这是你我见解的差别。

---

[14]《层花经》云：“今时供养我，未来供舍利，信心若同等，得福当无异。”

但是对于“供佛有大果”都同样依佛的圣教量承许。所以,“供养的境、物、意乐等无实,故供养无果”的妨难,对我宗毫无违害。

总之,我宗承许诸法无实如幻,并非不能建立因果。如同梦境中的供养,对境、物品、供养的心识都虚幻不实,但可成立供养善行以及产生福德。

丁二、于能诠大乘教断诤

这里争端是有人认为,大乘教唯是着魔的龙树等人所臆造,而并非佛所说。诤论者是未入道增上慢声闻,并非所有声闻(于四谛未证言证,谓增上慢)。入道声闻依《俱舍论》现证四谛,不会说大乘经不是佛经。

此等圣者已现证无我,不会起增上慢,所证也是空性的一分,故不会诤论。增上慢声闻未证少分空性而断烦恼,对空性毫无认识,由此诤辩说:求解脱果不必见空性,修四谛十六行相便能解脱。

由见谛解脱,何用见空性?
经说无此道,不能证菩提。
大乘若不成。汝教云何成?
二前成此故。初于汝不成。
何缘信彼典,大乘亦同具。

不然二许真，吠陀等成真。
大乘有诤故。外与教有诤，
教内亦互诤，有诤故应舍。
教本为比丘，彼亦难安住。
心有所缘者，难得入涅槃。

诸声闻部认为：只需要对四谛无常等十六行相现见而修，便能证得灭惑解脱果，何用见诸法无自性之空性？无此必要。

“现见而修”，即见道位以瑜伽现量现见真谛，之后随念见道所见而修习。如此便能证得灭尽烦恼的解脱果，哪里需见到大乘教所说的轮回、涅槃、有为、无为等一切法皆无自性的空性呢？

其于大乘所说一切法空性心生惊怖而弃舍后，自以为无有证空性，唯有证人无我，而起诤难。

“惊怖而弃”是描述声闻人听到“一切法空”时，内心无法接受的状态。

阿底峡尊者住世时，有两位小乘僧人前来拜见。他们的威仪十分调柔，当时坐在尊者面前听法。尊者讲述因果时，他们特别信受欢喜。供僧完毕，大众齐诵《心经》：“无色声香味触法……”一路“无”下来时，两人

接受不了，要求僧众停念。又如文殊菩萨演说甚深空法时，在座的五百比丘异常惊怖，轻毁空性，当即口吐鲜血，陷堕地狱。

像这样，增上慢声闻听到说一切法空时，内心惊怖无法接受，认为大乘教法所说的空性是最大的断见，随即彻底舍弃。舍弃之后，他们否认有证得空性，只承认有证得人无我，由此兴起诤辩。

驳斥：此诤极为下劣。何故呢？以舍空性外，别无能断烦恼之对治故。故般若等教中说："有法想者，则无三菩提解脱。"诸声缘果也是不依般若空性则不能证得，故说此为能生四圣之母。其理下文当述。

"此诤"，即"无需证空性，只修四谛便能灭惑、得解脱果"。此诤极为下劣。因一切道法中，只有证空才能断惑，离空则无法根除。内教学人竟然诤论"不用见空性"，即是否认圣道的根本，故说"极为下劣"。

"般若"指大、中、小三种般若经，"等"字中包括第三转法轮的部分了义及不了义经。在这些圣教中都明言："有法想者，则无三菩提解脱。"意思是，凡是内心里有法想的，或者有承认、有计执的，就得不到声闻、缘觉、佛陀三种菩提的解脱果。

据此衡量，二乘圣果也是不依空性则不能证得。因

此说“般若是出生四圣（声闻、缘觉、菩萨、佛）之母”。

以上依据圣教破斥了“不必证空性就能得解脱”的邪说。以理破斥的内容将在下文阐述。

这是明知对方不承认《般若经》等，特意引用这些经来破对方。这样必然招致对方的反对：你们所引用的教法不成立是佛经，故不能引以为据。由此，就再针对对方的妨难之处反破他，便能成立大乘经教为佛之善说，使人认识三乘菩提都必须依般若成就。

回应：你的能立大乘教，在我等前不成立是真实教——佛善说之法，此唯是佛涅槃后被魔加持的寻思者所臆造的文句故。

对方回应：你们成立三乘行人都须修空性的依据——大乘教法，在我们面前不成立是真实的圣教，因为这只是佛涅槃后被魔加持的龙树等寻思者所胡编乱造的文句。

“寻思者”，指对方认为无有真修实证，仅仅按自己的想象说万法皆空，色也空、受也空、行也空等等。他们认为龙树等人大倡邪说，宣扬无自性的断见，惑乱人心。所以说到：你们所引用的“凡有法想者”等教证，我们不承认是圣教。

那么，你教如何成立是佛经呢？

回答：“我教为佛经”岂非在你我二者前共同成立？故对其为佛经无有诤论。

大乘师反问：你们的小乘教——《阿含经》等又怎么成立是佛经呢？

回答：因你我都成立《阿含经》等是佛经，故是佛经，无有诤辩。而《般若经》等只是你们单方成立，所以不是佛经。

驳：当初你诞生等时，小乘三藏也不成立是佛说之经，当时并无所谓的“二者前成立”，以此如何是佛经呢？教与人无自性关联故，当初于你不容成立是圣教量。

大乘论师用对方的观点反破道：在你诞生时，或者住母胎、童年、出家以前等未学小乘教法时，小乘三藏的名字尚且不知，其所诠义更是一无所知，你的心成立这是圣教吗？不但你，包括我在这些时候也不了知。这样，你我都处于无知的状态，没有所谓的“二者前成立”，应成在此等时小乘教不是佛经。

实际上，教与人并无自性的关联。有“自性的关联”，比如（一）同体相属，如火与热，有火则有热；（二）成为因果关系，如种子与果，有种子则生果。但是教与

人没有这种关联，既不是同体相属，也不是以一者必定生另一者。因此，虽然在众人面前有此等教法，但人不一定认为它是圣教。所以当初那些阶段，在你心前并不成立那是圣教量。

答：最初于我虽不成立，然从可信传承师前得以闻受，且此为现于律藏、入于经藏、不违论藏法性而阐述真实道之教，以此等以理成立的缘由，基于深信，成立小乘教为佛善说。

对方回答：你说得对，确实在我诞生、做小孩等时，对于我不成立《阿含经》等是佛经。但我还是有充分的理由成立它是佛经：

一、我们从释迦佛、迦叶尊者和七位尊者这样一脉传下的祖师前得到听受。二、止持、作持的学处以及开遮等，明显地现在律藏里；经藏所诠为三学中的定学，后学需要入此定学，故都须趣入经藏所诠义；论藏对有漏、无漏、有为、无为等诸法的自相、共相作了抉择，这些论藏法性不能违背。所以，我们的教法——经律论三藏阐述了戒定慧三学，是宣说了真实解脱道的圣教。我由这些能成立的缘由，基于很深的信解，成立小乘教是佛的善说。

“何缘”是指“从可信传承师前得以闻受”，以及

“现”、“入”、“不违”三个缘由。

回应：如是可信之缘由，大乘也同样具足。因此，你若具慧且内住质直，则近于成立故，这也是在你我二者前能成立的，并非不能成立。不然，若任何二者共许或在其前成立，其教即为真实，则吠陀等也应成真实，以非仅一人、多人承许其为正教故。

大乘师驳斥：你说的这几点可信的缘由，大乘教法同样具足。大乘甚深的教法由佛传给文殊，再传与龙树等；广大的教法则由佛传与弥勒，再传无著等，如此代代相传到现今的善知识处。而且，如同《庄严经论》所说，大乘经教同样是现于律藏、入于经藏、不违论藏法性而阐述真实道的圣教。因此，你所说的缘由都在大乘教中具足。

如果你是有智慧的人，心能安住于质直中，那么“般若经等是佛经”这一点就能很快成立。(具慧、质直是这里的条件。若心不具慧，则纵然举出百千教理来论证，也如盲如痴，不生信解；倘若不质直，内在有贪著自宗、嗔恚他宗的偏执，那么即使是正确的立论也不肯承认。)现在你说的两种缘由，大乘教法同样具足，这样的缘由是你我二者前都能成立的，不是不能成立。所以具慧、质直的你应当点头承认了！不然，仅以二者前共许就决

定是正教的话，外道吠陀等教法也应当是正教了，因为不只一个人，而是很多人都承认它是正教。

总之，不能以“信奉者众多”为理由，成立某教是正教。判断正教的标准唯一是它宣说了解脱正道。

若说：小乘无有“是否为经”的诤论，大乘却有此诤，故非佛经。

这时对方又以“有诤”为理由，成立大乘教法不属佛经。

驳斥：仅以“有诤”不决定为非真实教。不然，于内道总体佛教，外教有诤；持部分圣教后，各派及声闻十八部等内亦有诤，由此你也应舍弃小乘了。

在这段驳斥中，中观师首先指出只以“有诤”不能决定为非圣教。“不然”以后一句是纵破：若以有诤就决定不是正教，那么外教对总体佛教有诤，佛教内部也有诤，如此你的小乘也成了非正教，而应舍弃了。

“佛教内部有诤”，比如执持部分圣教后，在见色法的认识上，有部承许以眼根见，经部则承许以眼识见；对于非择灭无为，有部承许有自体，经部则承许无自体；在律藏所说的一分戒中，谈到造佛制罪时，是造了重罪还是只造轻罪，以及理眉毛是恶作罪还是非恶作罪等，

声闻各部派的主张都有差异，这样以有诤的缘故，小乘经教也是伪经，应当舍弃。

再者，圣教之本[15]即圣教住世的所依为真实比丘，彼等比丘也成难以安住或存在了。戒经中说有名想[16]、自称[17]、乞食[18]、圆具[19]、破惑[20]五种比丘，其中前三者徒有其名，后二乃殊胜，故是圣教根本。尤其，殊胜的胜义比丘定义为断烦恼，也将难以存在，因为不可能有断惑之因——现见真谛，你许无有诸法实相——空性之故。又，圆具比丘也因各部承许有差异等，以有诤故，亦由上说，可附带推出难以存在。

中观师继续驳斥：本来现见空性才能断烦恼，而你们却说没有空性，如此则成不存在胜义比丘。而且近圆比丘也不存在，因为传戒师、羯磨师、羯磨僧团等，各需具备哪些条件，小乘各部派存在诤论，以有诤论故，所依止的经教应成不是佛经，如此则无得戒的近圆比丘。

---

[15]圣教之本：圣教住世的根本——比丘。无论传比丘戒、比丘尼戒，或安居、诵戒，或担任阿阇黎说法、引导等，都依赖比丘，其他身份无资格做。

[16]名想比丘：自己明知不是比丘，还现出家相、穿三衣等，别人也心想他是比丘。

[17]自称比丘：已破根本戒，不再是比丘，但自称是比丘。

[18]乞食比丘：以乞食谋生的比丘。

[19]圆具比丘：居士戒、沙弥戒、比丘戒都渐次圆满的比丘。

[20]破惑比丘：已断烦恼的圣者比丘。

小结:

中观师首先引用圣教，证明三乘行人都须修习空性。对方破斥：你们依据的教法并非佛经。由此展开了大乘教是否为佛经的诤辩，最终成立般若经等确为佛经。

以下则是以理成立“三乘行人都须修空性，才能得菩提”。

对方说：为何无有破惑比丘？虽无空性，然见四谛故。

对方质问：为什么说“没有空性，就没有破惑比丘”？虽然没有空性，但由现见四谛，就能断除烦恼，所以并非“无破惑比丘”。

这时，他仍然把四谛和空性看成互不相关的两个法。

驳斥：对此，四谛中的无常等并非主要，道之主要——根除烦恼的正对治，乃是证无我慧。如《释量论》云：“我彼从缘生，是无我见依，空见得解脱，余修即为此。”

中观师驳斥：对“断烦恼”而言，四谛中的无常、苦等并非主要，道之主要，即能根除烦恼的直接对治法，

唯是现证无我的空慧。此义应当按《释量论》所说的这一颂来理解。

“我彼从缘生，是无我见依”：我所承许的经教中，彼“从众缘所生的刹那性”即是有漏法行苦的自性，五取蕴并非自在而转，唯是因缘招引的刹那即灭的体性，因此是行苦自性（“行苦性”指五取蕴随惑业他力而转、全无自在的苦性）。此“了达五取蕴为行苦自性”即是见无我的所依。也就是说，若知五取蕴毫无自在，唯随惑业力转，则会明白此中无有主宰性的“我”。

“空见得解脱，余修即为此”：现见本来无“我”，就能放下对“我”的执著，由此会从起惑、造业、受生的生死轮转中解脱。故称“空见”为解脱的根本，其余无常、苦等修习，都是引生无我空见的方便，其修持目的都是为了助成无我空慧。

因此，离于空性、心有所缘者难以入涅槃，未彻断我执而无由断烦恼故。彻断彼者，当如《四百论》所云：“见境无我时，诸有种皆灭。”

因此，心若不识无我空性，一向耽著五蕴等实有，则难以入寂灭涅槃。原因是：耽著蕴实有，只会引生我执，不可能断我执；不断我执，则无从止息贪嗔等烦恼，因此无法趣入涅槃。

若想根除我执，则应如《四百论》所说：在境——五蕴上见到无我，恒时住于无我中修习，则能灭尽三有种子。

如是，除见境之空性外无法断根，因为：若未遣除著境习气，虽暂由静虑等力压伏，也终将复生，如无想定。其义下文当述。

正如《四百论》所说，唯除瑜伽现量现见到蕴上无我之外，无法根除烦恼。因为：若未消除耽著境的习气，则纵然暂时仗静虑等力伏住烦恼，不令现行，然而至定力穷尽时，烦恼仍将遇缘现行，这就像无想定的状况。此内容留在下文阐述。

如是，《释量论》亦云："断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。"

如同上述"唯见境空能断烦恼"之义，《释量论》中也说到：断除与"德"相连的贪著以及与"过"相连的嗔恚等，仅仅是由不见彼境——德、失等实有，而不是由任何外在之道。

论中以"德"、"失"代表一切境相。"德"指德相，即好的方面。如车子速度快、造型美观、驾驶方便等，是车子的德相。"失"指过失，即不好的方面。如车子

速度慢、不美观、乘坐不舒适等，是车子的过失。心缘念物境的功德相，就产生贪著；缘念物境的过失相，则发起嗔恚，像这样，烦恼与心计执的境相直接相连。

“相连”指明烦恼并非无因独自产生，而是随着心取著相应境相而发生。心计执何种境相，就引生何种烦恼，即自心如何执取境相，就随之发生何种错乱妄动。“等”字包括痴、慢、嫉等烦恼。比如心缘取自身了不起，就出现骄慢心理；心计执别人的功德比自己圆满，又产生嫉妒烦恼。依此类推可知，各种烦恼都是由妄见境相实有而引生。

所以，断烦恼唯一依靠见到无有境缘即见空性。比如：见到没有“功德”，就不生贪著；见到没有“过失”，就不起嗔恚；见到无有“圆满”，也不引嫉妒等。这些内心的烦恼妄动，只有见到境上本无德、失等才能止息，而不是像脚上有刺，从外面拔除就能解决。所以只有从内心生起见空性的智慧才能断烦恼，外在身、口的行持并非根除之道。

现代人不明了这条内心的解脱正道，试图依靠外在的药物、健身、娱乐等来消除内心的烦恼和忧苦。实际上，这种外在之道无法从根止息烦恼忧苦，终归徒劳无益。

因此，于俱生我执之境——“我”，现见无自性空性，便能彻断烦恼，此外皆不应理。

由以上论证得出结论：只有现量见到俱生我执的境——“我”无有自性或空性（即不可得），才能彻断烦恼，此外的非空性之道，说它能断烦恼，绝对不合理。这样就破除了“不见空性还能解脱”的谬论。

总之，一切轮回诸苦都是由烦恼之力而导致，烦恼又唯是由内心执我而妄动。因此，只有见到没有“我”，才能停止执著“我”；停止了执“我”，就不再起贪、嗔等妄动。这就是由现见无我空性，而断惑解脱。此外若未见无我，纵然长劫勤修，也断不了烦恼，无法止息轮回。所以说，不见空性无从解脱。

对此，对方说：我虽承许须见无我，但与空性义不同，因为：空性是对色等实法谤为无有的恶见，令人惊怖；而人我本无，也如是知其无有，乃符合实相的正见。

上面中观师说到“若未现见无我空性，则不能断烦恼”。

对方回复：虽然我们承许断烦恼须见无我，但这与空性的涵义不同。因为大乘教所说的空性是指无色、无受、无想等，将真实之法谤为无有（比如实有瓶子，说成无瓶子；实有因果、轮回，说成无因果、无轮回）。

这样大肆毁谤一切存在，惊世骇俗！而人我本来无有，也如是了知它无有，是符合实相的正见，故不相同。

总之，见空性是于本有见为无，纯属断见；见无我是于本无见为无，当属正见，二者哪里相同呢?

回应：此二者在空的体性上全无差别，因为：人我唯是依蕴假立，彼非自性有故，即人无我；依于支等积聚假立的身、瓶等诸蕴，也各自为自性空，即法无我。因此，二者唯是空基有法有异。换言之，法无我乃总体，人无我是轮回之因的对治，故唯单独分出外，于空相全无差别。

（“此二者”，指声闻说的无人我和大乘说的色等诸法的空性。“支”即支分或部分，如眼、耳、手、足等是身体支分。“积聚”即蕴之义，指众多支分聚在一起。“空性为法性，空基是有法”，比如瓶是空基或空事，无自性是瓶子的法性，如火与热性般。）

中观师答复：人无我与空性在空的体性上全无差别。因为：人我仅仅是依五蕴而假立，并非以自身的体性而有，所以实际没有人我。你认为不空的身体、瓶子等蕴，实际也仅是依众支分等积聚而假立。比如对于头、颈、胸、腹等支分的积聚，假立为一具“身体”；对于瓶盖、瓶壁、瓶底等部分的积聚，假立为一个“瓶子”。

身体、瓶子只是依他者而假立，并无独立自性。

下面再反证此义：如若这些法有自性（自体），则应当在观察时得到它。但是，在头、颈、胸、腹等一切支分上，都得不到“身体”，在这些支分的总聚上也得不到“身体”。就像搜查一幢大楼中有没有盗贼，如果在大楼的每一间房里都没找到盗贼，那么在这些房间的总聚中也不会有盗贼。

由此要发现一个道理：凡是依支分积聚而安立的法，必定在单个支分上得不到“它”；而在每个支分上得不到“它”，那么合起来也决定得不到“它”。所以除了只是假立之外，没有任何所得。比如，对五十个人的积聚安立一个总体的名字，叫做“班”。单个成员上没有“班”，合起来也不会有“班”，所以只是分别心对几十个人的积聚安立“班”的假名，并没有“班”的实体。像这样，根识前的显现都只是依于支分积聚等而假立，无有自体，这就叫做“法无我”。

所以，人无我和法无我只是在空基有法上有差别。法无我是总体的空性，人无我则是轮回之因——我执的对治，即只是从总体的空性中单独抽出“人我”这一法的空性，两者在空的体相上全无差别，如同全海的咸味和一滴海水的咸味无有差别。

从法无我中单独分出人无我，其原因是：轮回诸法归摄在惑、业、苦三杂染中，此三者又以我执为发生根源，即所谓“万祸一根”；而现见无有人我，便能息下执我的心，由此便止息了惑、业、苦。因此为使众生先解脱这分段生死，而特意从总体空性中提出“人无我”，作重点性的宣说。故在佛转法轮的初期，“人无我”成为当时教法的核心。

小结：

虽然人无我和空性在空基有法上有差别，即前者空的是人我，后者空的是一切法，但空的体性都为无自性，所以人无我是空性的一分，见空性和见人无我都属于正见，没有邪正之分。

从下面开始是扣住“见到人我空才能得解脱”这一点，说明“只见人空外的遍计我无有，并不能得解脱”。关键要领会到：俱生我执的境唯是俱生我，而非遍计我，没见到人我无有，只见遍计我无有，以此断不了我执。所以这是唯一的路，没有第二条路。对什么境执著，只有直接见其无有才能破执，见此外其他法空，破不了对它的执著。

要提醒的是：这里的“人我”仅指俱生我。“我”前有一“人”字。万法中，山河大地、微尘、刹那等不

是人，此外，你、我、他，猪、马、羊，都是人。这个“人”字是梵语“补特伽罗”的略称，翻成数取趣，即数数在六道中转生的有情。遍计我是外道以分别心设立出来的“我”，比如具有五种德相的神我等。先要清楚这两种“我”的差别。

因此，若未通达人我仅是依蕴假立之空性，而承许蕴自身定有，则以仅知主宰或拥有蕴的常、一、自在我无有，断不了细分我执。

这里先要分清二种见无我与二种断我执。由见无有俱生我与见无有遍计我，分别断除俱生我执和遍计我执，前者为断细品，后者是断粗品。要知道，仅见无遍计我断不了细品我执。

其次要了解增上慢声闻的见解。他们认为五蕴实有，但主宰五蕴的“我”并不存在。也就是：五蕴像一国的民众，主宰它的“我”像一国的君王；五蕴又像是物品，拥有五蕴的“我”就像物品的主人。这个主宰者“我”是常、一、自在的体性，即“我”常住，不生不灭；“我”独一，并非多个；“我”自在，不必观待其他。对方说的“见无我”，就是指见到没有这样的“我”。

问：俱生我以常、一、自在为体相，这里说的遍计我也以常、一、自在为体相，二者如何区分？

答：俱生我是依五蕴的总体而妄计为常、一、自在的补特伽罗我，就像黄昏时将花绳误认为蛇；此处的遍计我是计执有一个主宰蕴或拥有蕴的“我”，也就是在蕴外存在的控制蕴的“我”，就像控制或拥有物品的主人。

问：为什么见到无有此主宰蕴之“我”，并不能断除细分我执?

答：因为这仅是见到无有蕴外的主宰蕴之“我”，而没有见到蕴的总体无实，所以在尚未明见蕴只是由多法的积聚所假立的空性期间，就有对蕴总体的实执，细分的我执便随之产生（这里“对蕴总体的实执”是引生我执的要因。）

比如握紧五个手指，计执其为实有整体，便生“拳”执。同样，对色、受、想、行、识五类法的积聚，计执实有一个蕴的总体，就会生“我”执。因此，在尚未通达“人我”只是依蕴假立或空性期间，单凭见到无遍计我，无力断除细分我执。

因此，乃至未现见人我非自性成立之空性期间，虽断常我，然于自相续五蕴有执著时，则不会断我执。如《宝鬘论》云：“乃至有蕴执，于彼起我执，有我执造业，从业复受生。”

《宝鬘论》这一颂是说：乃至还有对蕴的总体的执著期间，就会缘蕴的总体产生我执；因为有我执，当境界顺我心时产生贪欲，违我意时发动嗔恚。像这样，将由我执发动各种烦恼、造作各种业，被各种业的力量牵引，致使后世在三有中受生。

即：对此，若舍离人我自相不成立之空性，虽见无有常我等，但乃至有蕴执之间，则无法彻断我执。此外的一切说法皆非龙树、月称的密意。

这是指出龙树菩萨撰写上颂的密意：声闻行人求阿罗汉果，必须见到人我自相不成立的空性，不然舍离此，仅仅见到没有常我等，那在执著实有蕴的总体期间，将无法彻断我执。

“此外的一切说法”，比如：三乘在见解上没有高低之分，都是见到满分法无我；小乘声缘丝毫未证法无我；小乘也证得了粗分和细分的五蕴远离四边的空性；小乘行人不必远离粗分蕴执；小乘行人求阿罗汉果必须破除一切有边实执，不但对粗分的五蕴，而且对安立五蕴的细到微尘、刹那的色、心法类，都须要证到无我，否则断不了我执。像这些说法，都不是龙树、月称的密意。

这段金刚句讲得很殊胜，真实道出了龙树、月称的密意。因为轮回源于惑业，惑业起于我执，而我执又是

缘着蕴的总体而生起，所以只要还有蕴的总体执著，就无法断我执、得解脱，单凭认识没有蕴外的常我等，并不能解脱。所以，解脱道的关要是“见人我自相不成立”，小乘道根本的所证是人无我。

《入中论》亦云：“证无我时断常我，不许此是我执依（“此”指常我），**故云了知无我义**（此处“我”唯指常我等遍计我，而非俱生我），**永断我执最希有，见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘若亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”**

《入中论》这两颂也讲到此义，可以用问答方式来解释：

问：我执的所依是数论派所说具五种德相的神我（常住、受用者、非作者、离三德、无作用）吗？

绝对不是！轮回根源——我执的所依并不是常我。也就是说，众生只是依五蕴而起我执，此外根本想不到什么自在、周遍等的神我。他们从没学过数论派的教典，怎么知道有神我呢？又怎么会对神我起各种执著呢？比如猪、马、牛、羊等知道神我吗？它们只会执著“我好饿！我要吃的！”或者“你用石头打我！”它们生起我执的所依是俱生我，而不是遍计我。猪、马等不会想：“我的神我好饿！”“你用石头打我的神我！”

而你们（增上慢声闻）竟说“了知无神我就能断我执”，实在稀有！见到墙壁上有蛇在爬，说：“这里没大象，不要怕！”如果这也能遣除蛇的怖畏，那真是笑话！

比喻中，墙上爬的蛇指俱生我，蛇外的象指遍计我。“蛇执”执著的境是蛇，不是象。所以见到无蛇才能灭除蛇执，见到无象不起作用。同样道理，众生的俱生我执所计执的境是俱生我，不是遍计我，仅仅见到无遍计我对断除俱生我没有作用。

这里只要对照《宝鬘论》与《入中论》的文句，就能看出龙树、月称两位菩萨的共同密意是“若舍离人我自相不成立的空性，虽见到无有常我等，但乃至有蕴执之间，无法彻断我执。”细看可知，“乃至有蕴执，于彼起我执”与“故云了知无我义，永断我执最希有”密意相同。什么密意呢？即仅仅见到无遍计我，未见到无俱生我，则决定由蕴执发起我执，因此讽刺说：了知无遍计我就能断我执的说法实在稀有！

因此，此处有者计执法无我与人无我有极大差别后，承许不需法无我空性，唯以人无我便能解脱。彼等心想：凡是成为有的有事，定非空性；而毕竟无有的“我”则如兔角般，实际无有，因此，以法无我有何用？如是不明此“人我也是依他假立”之真实性而起诤。

“此处”，即在“解脱是否须证空性”这个大问题上。增上慢声闻认为法无我和人无我有很大差别，“人无我”指苦谛四相中的无我和空。在法无我和人无我当中，仅仅见人无我就能解脱，不必见法无我。因为：“法”指瓶那样实有的法，定非空性；“人我”是兔角那样名言谛中也毕竟无有的法。一是实有，一是全无，截然不同！所以，修法无我是把本有的法串习成无有，只是徒增断见而已。

假使增上慢声闻能识得“人我也是依他假立”，看到人无我本是空性的一分，则完全能接受“解脱须见空性”的说法，也就不会无义兴辩。所以发起诤辩的因即是不明了“人我也是依他假立”。

以下辩论的主题是“声闻缘觉是否证到法无我”。分五段阐述：

一、以理成立“声缘有证法无我”

若善加观察，则仅是以“二无我于依他假立之空性上无别一味”为密意后，承许声缘有证法无我或空性，由事势理能成立“无彼则尚不能断烦恼障”之故。

这里先要领会：二种无我在空性上无别一味。

举例说明：瓶子是依于瓶颈、瓶腹等诸支分积聚而假立，因为这只是一种假立，所以没有自性或自体，即

是空性。反面观察，如果瓶子有自性或自体，那就应当得到它。但是在瓶子的各个支分上得不到瓶子，合起来也得不到，所以瓶子是依他假立，空无自体。

再来观察：俱生我执的境——补特伽罗我，到底是依他假立，还是以自性成立？观察身心每一支分，眼不是我，鼻不是我，口不是我，手不是我，脚不是我……如此，一一支分都不是我，合集起来也无有我（或地、水、火、风、空、识一一界都不是我，合集起来也无有我）。所以“我”只是依于身心各支分的积聚而假立。既然是假立，则无其实体，故是无自性的空性。

“二无我在依他假立之空性上无别一味”，指瓶子等法是依支分积聚而假立，人我也是依色等蕴聚而假立。法我是假立的缘故，无有自体，叫做法无我空性；人我是假立的缘故，也无自体，叫做人无我空性。就像全海是一味的咸，喝了一滴就是喝到咸味，二无我是一味的空性，证了人无我就是证到空性。月称菩萨想到“二无我之空性为一味”后，按这一密意承许声缘有证到法无我。

“由事势理”以下，即反面证成：未证悟人我唯是依蕴假立之空性，不必说断除所知障，连断除执著人我所起的贪嗔等烦恼障也不可能。

二、破除“声缘圆证法无我”

于此当知，声缘罗汉所证的无人我空性，也是法无我的一分，也是空性，而说其蕴等一切所知皆证空性，则一切时处皆不合理，因为：《入中论》“无我为度生”此句的自释中，已说二障对治——二种无我；又在承接前述有关“安立声缘有证空性”的疑惑之后，说声缘未圆满修法无我，及十六空乃大乘不共之法。

“于此当知”，就是要知道：二乘证到了无有人我的空性，也就是证了法无我的一分，所以说“有证法无我”。但是“有证”不等于“圆证”。就像喝了一口海水也是“有喝”，但并不是喝了全海的水。

“因为”以下，用自他宗共许的《入中论》教证证明“二乘圆证万法空性”的说法决不合理。这又有三个证据：

一、在《入中论》宣说空性的差别或种类时，说到“无我为度生”，《自释》中说：断除烦恼障应依人无我，断除所知障当依法无我，佛为了度小乘行人得阿罗汉果，而宣说人无我；为了度大乘行人成就佛果，而演说满分法无我。宣说“无我”上的确有圆不圆满的差别，不可混滥。

二、该论宣说第七地超出声缘时，《自释》引用《十

地经》文，证明声缘证得了空性，由此出现相关的疑惑。所以论主在后文特意补充说明“声缘仅证得一分法无我，并未圆满证得法无我”。

三、该论又说到十六空是大乘的不共法。“不共”，即非二乘所有，如果满分法无我也是二乘所证，那就不是“不共”。这就证明唯有大乘道证得一切法空。

三、“声缘未证法无我”和“有证法无我”应持为不相违

（一）经中有必要说的“未证”和“有证”本不相违

因此，针对“声缘未圆证法无我”，于微劣以否定语说其未证法无我，经云“声缘智慧微小，如虫所咬芥子内之虚空”故。

“于微劣以否定语说”指明是密意说。即“声缘未证法无我”不是指一点未证，而是指所证微劣，因此以否定语气说“没证到什么”，就像钱太少说成没钱那样。

“经云”，指《宝积经》及第三转法轮的诸多佛经都说到：“声缘智慧微小，如同被虫咬的芥子内的虚空。”这证明声缘证悟微小。大乘菩萨的智慧是无有分别的般若度，犹如虚空，遍于万法，极其广大。相比于大乘所证，便否定说“声缘未证法无我”。

这样说“未证”的必要，是使众生不停留于少分所证，而能回小向大，转小智慧为大智慧，转小涅槃为大涅槃。

为遮遣离空性别有解脱道，而立寂静门不二，经中又说声缘罗汉有证“人我依缘起生真实性”之少分空性。

“为遮遣”等，指出安立“声缘有证空性”的必要性。即为了遮遣“离空性另有解脱道”的邪执，而确立“寂静门不二”的宗旨。所以有遮遣邪执、立定宗旨的必要。

这里说“邪执”，举例言之，比如认为：只要做好事或者修禅定就能解脱；只须布施和持戒就能解脱；只修出离心和世俗菩提心就能解脱等。实际上没有证到空性，只修这些，并不能止息实执。这样，否定了“离空性另有解脱道”后，便建立了“空性是入寂静唯一之门”的宗旨。

“寂静”指涅槃，有暂时、究竟的差别，究竟指一切心王、心所无余寂静，暂时指三界所摄烦恼得以寂静。无论哪一种都唯有依空性证入，也就是说，只有见到所执之境本来空寂，才能止息攀缘妄动，而获得寂静。所以，三乘涅槃都唯有从空门证入，离空别无他途，故说“寂静门不二”。

正是为了确立此“寂静门不二”的宗旨，经中又说二乘罗汉有证到“人我依缘起生无自性”这一分空性。

那么，人我是如何依缘起而生的呢？这可以借助比喻来说明：黄昏时分，视力差的人把前面的花绳看成蛇，而生起执蛇的心。执著的境——蛇，其实是因缘所生。也就是因缘尚未聚合时，则不出现此“蛇”相；而因缘聚合时（花绳、昏暗、眼根不明等缘会聚时），便在意识前现起“蛇”的总相。这“蛇”是因缘所生，没有独立的自性，所以寻找时得不到它的自体。

懂了这个比喻，再转到“人我”上观察。其实，“人我”是依五蕴和自心愚蒙等因缘和合，误认五蕴为我而妄执出来的。这个“我”缘聚时才有显现，缘灭时一无所有，正显现时也在内外一切处得不到，所以纯粹是因缘所变，了无自体。由此可知，“真实性”就是指“人我”的真实体性——无自性。“少分”指证得人我空。

小结：

对于法无我，声缘未证和已证二种说法并不相违。以比喻说明：就像一百道证明题，如果只证出一道，就以否定语气说“成绩太差，没证出什么”；但也可以说“证到了一些，不是零分”。同样，声缘未证和已证法无我是同一意义的两种表达，二者并不相违。

满分证得一切法空，喻为一百道题全部证出；只证得人我一法空性，好比一百道题只证出一道。

（二）二者受持为不相违至关重要

此二持不相违至关重要，不然《般若经》中说“具实有想者则无解脱”、“三菩提皆依空性证得”，及“对此也分基智等三种后，基智于果母也有远近之别”等，对此应如何理解？

“此二”指“有证”和“未证”两说。“持不相违”即心中将此二受持为同一意义的不同表达。“至关重要”是这样受持才能会通经论中的不同说法，才能使不同教典的种种密意在自心慧海中融成一味。“不然”以后的一句是说：如果认为二者意义相违，也就是把“有证”理解为满分证得，将“未证”误解为一分没证，这样就无法理解《般若经》里的各种说法。

《般若一万八千颂》《大般若经·缘起品》中都说到“具实有想者则无解脱”，意为：对于万法丝毫没证到空性、全部作实有想的人，无有解脱可言。又说“三菩提皆依空性证得”，如果“声缘未证法无我”是完全未证的意思，那么以声缘具实有想的缘故，无有声缘菩提之解脱，这样和“三菩提皆依空性证得”的经教相违。

“对此分基智等三种后，基智于果母有远近之别”，

指《现观庄严论》中分了一切相智、道智、基智三种（分别指佛智、菩萨智、证悟基之本性的智慧，基指蕴界处），基智又分三种：声闻智、缘觉智、菩萨智。也就是了知基之体性的智慧有圆不圆满的差别，声缘只见到基的少分空性，菩萨证得一切粗细分的空性，所以说三种基智与果般若有远近之别，前二者远，第三者近。如果将“声缘证到法无我”理解成证到一切法空，那么以上说法如何解释呢？应成三乘同等见一切法空，三种基智离果母并无远、近之别。

相反，如果把“未证”和“已证”受持为不相违，都是指声缘证得少分空性，那么以上说法就能会通，所以至关重要。

四、破除“在空性上证则一切同证”

是故，一般而言，空性乃寂静唯一之门故，三菩提任何一者决定依彼而证，然而有初业者心执空性为囫囵一体，遂以为证则一切同证，未证则一无所证，于此立宗不应牢执，如此应成动乱一切经论基础，

从“是故”到“依彼而证”之间，承接上文“证空方能解脱，否则尚不能断烦恼障”这一立宗。以此原因，通常便说空性为入于寂静的唯一门径，声闻、缘觉、佛陀三种菩提必须依空性而证得。

“然而”是转折：有些不通空性教理的初业者不明这仅是从共通处立言，而非指三乘的证悟相同，当他听到“三菩提皆由证空性而获得”时，遂将空性视为囫囵一体，认为证则顿时一切都证，未证即一无所证。

“囫囵一体”，指空性无差别可分，是无分的一个。“于此立宗不应牢执”，即不应牢执此种见而不欲舍弃。很多人这样想：“空性这个东西，要证到，就一刹那什么都明白了！要没证到，就什么都没证知。”不应牢执这么粗的见解而不肯放舍，不然会动乱一切经论的根基！所以从圣教整体的建立考虑，这样的见非清除不可，不然圣教的大厦就会因此而倒塌。

那么，怎样导致动乱一切经论的基础呢？以下进一步说明。

即：若见一法空性定能见一切法空之空性，则大乘中以种种理立十六空等、三大阿僧祇劫难行等、入上上地由法界离客尘差别而见转增胜，及上上宗胜出下下之差别等，一切皆成非理；如此，较声缘见空性，以证悟无有增进之故，应成小乘道较大乘、下宗较上宗速疾深妙。

若承许“见到一法空性，则决定能见到一切法空性”，则应成圣教中的种种安立都不合理。比如：

一、应成大乘教以离一多因等各种理门建立十六空等不合理；以理建立空性时，广说四边空、八戏空、三十二增益空等也成毫无必要。

事实上，正因小乘所证的空性微劣，仅证到人无我，故有必要在大乘教中以理广为建立空性差别，诸如内空、外空、有为空、无为空等等，由此显出大乘证悟的殊胜之处。若承许见一法空性就决定能见一切法空性，则成大小乘的证悟没有胜劣之别，如此一来，大乘教又有何必要如此建立与显示呢?

二、应成“三大阿僧祇劫难行等”不合理。

经教中说，利根者在胜解行地（资、加二道）经一大阿僧祇劫；一到七地根本位和后得位数数修习空性，并广积福德资粮，有功用而修空性，也须经历一大阿僧祇劫；八地之后，获得智慧自在，无功用而行，八至十地再修一大阿僧祇劫，证入佛地。“等”字包括七大阿僧祇劫、三十三大阿僧祇劫等。如果承许“证则一切同证”，最初证得即全分证得，那如何能成立上述进修次第，以及空性修证上的种种差别? 应成这一切都不合理。

三、应成“入上上地时由法界离客尘差别而见转增胜”不合理。

在证入上上地时，以法界远离客尘的差别，见辗转增胜，虽然从离戏空性上说，登地之后见的是同一个，但有见得越来越清楚的差别。见道的见好比五十米外见一个人，确实是现见了整个人；修道的见像是逐渐走近他时，见得越来越清楚；无学道的见好比已经走到面前，见得最清楚。如果证空性是“证则一切证”，那将不成立有见辗转增胜的差别。

四、应成“上上宗超胜下下的差别等”不合理。

本来佛教诸宗的上下差别是由证空性的大小而判定，小乘声闻仅证到人无我和粗分五蕴的空性；缘觉在此之上，还证得所取色法的空性，因而超胜；大乘唯识师证得依他起识上无二取的空性，因而超胜小乘；中观师证得一切法空性，最为殊胜。如果见一法空就决定见一切法空，诸上下宗派都有见一法空，应当都见一切法空，也就没有高下的差别。

“等”字中包括依于见空性的差别，而安立的断证功德的差别、修行位次的差别、教法施设的差别、证道方便的差别等。如果认为在证空性上“证则一切证，未证则无一证”，那应成这一切都无法建立，应成动乱一切经论基础。

“如此”以下，再顺势责难：如果大乘的证悟不比

小乘增进，而经历的时间却漫长许多，这样应成小乘道更加速疾、殊胜。

也就是说，大乘发菩提心后要在胜解行地修集福慧资粮，闻思修法界总相，才能现见空性，期间经历一大阿僧祇劫，小乘声闻只用一两生就修到预流向现见空性。而且，小乘只用几生就从预流向修到阿罗汉果，而大乘需用两大阿僧祇劫才从一地修到十地。如果所证空性相同，应成小乘道更加速疾、殊胜。

或者声闻三生证空性，缘觉百劫证空性，菩萨最快一大阿僧祇劫证空性，应成下宗比上宗更快、更好。

若认为：未必有此违害，大小乘观待方便在断障上有差别故。

“此违害”，指如若承许大小乘都圆证法无我，则“应成小乘道更加速疾、深妙”。

对方认为不一定有这种违害，原因是：“大小乘观待方便在断障上有差别”。也就是大小乘虽然在证空上没有差别，但证空的智慧有是否为方便摄持的差别：大乘证空的智慧被方便摄持（即被布施、持戒等广大福德资粮摄持），因此能断所知障；小乘证空的智慧未被方便摄持，所以只能断烦恼障，不能尽断所知障。如此，不会有“小乘道更加速疾、深妙”的违害。

对此驳斥分二：（一）破其补救；（二）显明真义。

（一）破其补救

驳斥：以所证未证分尽离的所证证悟之智慧，若尚不能断所断，则成永远不能断所断，以虽具现证智慧，然以此不能断障之故，如许日出而不灭暗。

这里“所证”是指满分法无我空性，“未证分”，比如：仅仅证得人无我，还有尚未证到的微尘、刹那等空性；仅仅证到有边中的色法的空性，还有未证到的有边中的心法和其余三边的空性。“所证未证分尽离”等一句，指未证的部分无余远离的完全证悟所证的智慧。如果以这样的智慧还不能断除所知障，那应成永远不能断除，因为现证真如的智慧还不能断障的缘故，如同日轮已出仍不能灭暗般。

就像只有光明能对治黑暗，如果光明尚且破不了黑暗，那就永远无法破除，就算引来四大海水，刮起十二级台风，地动山摇、箭射如雨，也丝毫遣除不了黑暗，因为这些法并不是黑暗的正对治。（这里要想想：在光明之外，水能冲走黑暗吗？风能刮走黑暗吗？箭能射掉黑暗吗？……这些都不能直接对治黑暗，所以这些无论积聚多少、再怎么努力都无效。）

“日轮”比喻现证真如的智慧；“黑暗”比喻不明

真如而起的虚妄分别。既然是由不见真如而起障碍，也就只有现证真如的智慧能灭除它，此外仅凭布施等福德丝毫也断不了。按你的说法，小乘有见一切法空的智慧，还断不了障；这样，直接的对治法断不了它，积聚再多的非对治法也无从断障，因此成了永远无法断除。

（二）显明真义

故应许：生殊胜证悟智慧，若不联合殊胜方便，则不得生；而不生智慧，则不灭所断。不应许：先有证悟智慧，然以此断障尚需观待余法。否则见笑智者故。

首先讲一个比喻：要获得光明，必须聚合相关因缘，比如要使手电发光，就需要聚合灯泡、电池、电线、拨动开关等因缘，不聚合因缘就不可能发光；发不了光，就灭不了黑暗。但是不能说已经有光，还要观待其他法才能破暗。因为光明是黑暗的对治，光明一出现，黑暗当即被消除，以二者体性相违故，不可能并存。

与此类似，意义上也要辨明两点：第一、要生起圆证法无我的殊胜智慧，必须联合殊胜方便，不然就无法生起。比如自己要发大心，精勤积资净障，并依止大乘殊胜善知识，闻思修习大乘空法，得到师长加持等。

《辨法法性论》说到由四相引生无分别智：一、依止大乘阿阇黎无颠倒听闻教授；二、对大乘法生起胜解

信；三、对大乘法义由四种道理引生无疑惑的定解；四、依照定解所决定之义，由如理作意而圆满资粮。由如是殊胜方便，便能如理如量地生起无分别智。小乘行人不具这些方便，故只能证得人无我，不能圆证法无我，断不了一切所知障。

第二、已经生起现证真如的智慧，便能直接断障，不必再观待其他法。因为：智慧和障碍体性直接相违，不可能并存。

如果要观待其他法，那就成了有这些法，智慧才能断障，没有这些法，智慧就不能断障。这就成了智者所笑之处。就像说光明已经出现，水、火、风等因缘还没有聚合，所以破不了黑暗；只有引来水、加了热、刮起风才能破除黑暗，显然是笑谈！

又说：岂不见说“一法空性即诸法空性”？谁能否认了知一法空性后，以类推能见诸法空性？

一、按照《四百论》所说，柱子等一法空性即是诸法空性。即空的体性一味无别。

二、而且在了知一法空性后，类推能见知一切法空性。因此声闻缘觉能见知一切法空性。

以下中观师分两段回答：

（一）以理成立暂时有诸道不同现证次第

答：我也承许诸法于真如中一味，也承许了知一法空性之相后，以智慧对于其余一切也如是推理、串习，便能得见诸法空性。然而所化有业与根机的差别，又有阿阇黎与入道之门的差别，故有诸道不同的现证次第。对此谁能否认？即无法否认。

中观师回答：我也承许诸法在真如中一味无别，也承认认识了人我或瓶子等某个法的空性后，对此外的柱子等一切法也按这样类推观察，能同样了知这些都是空性；而且在观察获得定解之后，按照定解的法义串习，也能现见诸法空性。但这并非任何人都能做到，必须观待内因、外缘和合才会出现。

由于因缘上的差异，导致有诸道不同的现证次第，这也是不可否认的。比如所化众生有宿业的差别，前世造过哪些善业、恶业，如何积资净障等，特别在修习空性上，前世熏习的是哪种空性教法，是人无我还是法无我……

又有根机的差别，即有利钝、大小、顿渐等差别。

又有阿阇黎的差别，有些被小乘阿阇黎摄受，有些被大乘阿阇黎摄受。前者摄受弟子时，会说微尘和刹那实有，只是无有人我。开示胜义谛是以某些有、某些无，这样辨别有、无来讲。后者摄受弟子时，会宣说十六空

和离一切戏论的大空性，开示胜义谛时一向说离戏。大小乘阿阇黎还有种种上下差别。

又有种种入道门径的差别。比如大乘入道发广大菩提心，起步就以教理抉择一切法无我；而小乘入道发心狭小，仅求一己解脱，并无教理抉择圆满的法无我空性。

由于这些内外因缘差别，导致三乘道有种种不同的现证次第，这是不可否认的事实。

（二）指示究竟一乘之大义

如是，虽暂时有调伏诸种性的种种道，然诸法究竟实相唯真如性外别无他故，于现证真性之智慧——一切相智中，一切诸道殊途同归，故谓之究竟一乘。如是以法性理建立的此义，乃是龙树父子狮吼之声。故当抉择彼等所说之义。

像这样，虽然暂时有调伏声闻、缘觉、菩萨三种决定种性以及不定种性的各种道法，但诸法的究竟实相唯一是真如性，再无其他，因此三乘诸道究竟同入于现证真如的一切相智当中。

《定解宝灯论·第六品》讲“究竟”时说：实相唯是究竟的智慧（佛），而一切烦恼归根究底只是一个无明，因此，究竟实相即此而已，证得即是智慧，未证则

为无明。因此说“唯真如性外无他”，一切道最终都归结到此处。

“法性理”，指诸法的法性为一味，如是衡量的理即法性理。“建立的此义”，指究竟一乘的大义。“狮吼声”即无上了义法轮。在转了义法轮时，小根之人听了无法接受，如同“狮王哮吼，百兽脑裂”。但是这“诸法真如中一味，究竟为一乘”的宗义，谁能据理反对呢！无法反对，因此是狮子吼。

“龙树父子”指龙树、月称师徒。月称为龙树意子，据史书记载，他曾现量亲近龙树大士，得大士智慧摄受。龙树父子分别在《法界赞》与《入中论》中都提及究竟一乘，因此是龙树父子狮吼之声。

“因此”，即由上述解释。“此等所说义”，即声闻缘觉是否与菩萨同样圆证法无我，二者在所证上有无差别，佛经与弥勒、龙树论典中的义理是否矛盾等。“当作抉择”，应当对这些问题作如理的抉择。

由以上所说，对于大乘经和弥勒、龙树论中所说义理本无相违的道理，应当作一番抉择。《定解宝灯论》说：唯有自宗能成立龙树宗义，若许三乘所证空性相同，则失坏究竟一乘。

五、总结

是故，声闻未证法无我与圆证法无我二者均非诸大车之本意，故须如此受持。此乃龙钦法王《如意宝藏》之善说分——能遣意贫之如意宝。

“未证”指一分未证，“圆证”指满分证得。这两者都不是龙树、月称等诸大车的本意。“须如此受持”，指既要清楚其他观点不合理处，也要明白诸大车的本意所在。

以上论述来自龙钦巴法王《如意宝藏论自释·白莲花》中的善说部分。“法王”，指尽所有和如所有深广诸法都获得无上成就之人。该自释中说：前代中观师所说声闻缘觉未证和圆证法无我都是不合理的观点。

“意贫”，指对于声缘是否证得法无我，是分证还是圆证等，内心不了解、颠倒了解或者有疑惑，并未真正通达。“能遣”，是指以龙钦巴的无比善说能遣除上述种种意贫，赐予学者贯通、了达的智慧，因此赞叹为“如意宝”。

因此，法无我慧乃总体，人无我慧是其支分，法我执为痴总体，人我执是其支分，如同树与甄叔迦树。

法无我慧指通达诸法空性的智慧，此是总体。人无

我慧是其中的一分，即支分。“法我执为痴总体”，即无论有为、无为、轮回、涅槃何种法，只要对其有实执的愚痴，即属法我执。所以法我执是愚痴总体，人我执是其中一分。这就像总体的树和甄叔迦树那样。

“法”与“人”有两种关系：一、总体与支分的关系；二、支分与支分的关系。前者中，“法”指一切所知，“人”是所知法中的一种。如此，人即是法中的一种，人我属于法我，人我执属于法我执，人无我慧属于法无我慧。后者中，将依于自五蕴计执的“我”称为“人我”，此外将计执的山河大地等法称为“法我”，这样“人我”和“法我”就属于两个不同的部分，人我执和法我执也就是两类不同的执著。

由人我执起悭等烦恼障，从法我执起三轮分别所知障，因此以圆证二无我之菩萨慧俱断二障，声缘道则仅断烦恼障。

这里说到：由于执著人我实有，便生起悭贪、嗔恚等烦恼障；因为执著瓶子等法实有，则生起三轮分别所知障。由于二障各自随人我执和法我执生起，因此以圆证人、法二无我的菩萨智慧能俱断人、法二我执，从而息灭二障；声闻缘觉的道只证得人无我，未圆证法无我，因此只能息灭人我执，断除烦恼障。

这里“断”是全分断除之意。即声闻缘觉仅全分断除烦恼障；大乘菩萨见一切法无我，方全分断除二障。这里不能理解成声闻缘觉未断任何所知障，比如缘觉就已断除执著外境色法实有的所知障。

断障之情形：大乘由见道断二障遍计分，此后渐次俱断二障，修至第八地则退尽我执之行；是故清净地无烦恼障，其后唯断所知障；至十地末位，以金刚喻定消灭二取迷乱极细习气，无间证得善逝于法界真如中的佛世尊智慧金刚身。

大乘菩萨在见道位断尽二障的遍计分。“此后”，指见道后的二至十地修道位，渐断俱生二障的种子及其习气。二障的遍计分由见道的力量便能断尽，粗细俱生分则须依见道后的修道渐次断除。“我执之行”，指第七识——末那识。《大乘庄严经论》中说：菩萨证入八地时，与我慢、我爱、我痴、我见四种心所相应的末那识便转依为平等性智，此时我执便彻底消灭。所以，八、九、十三清净地没有烦恼障，只剩所知障，其后唯一断所知障。凡夫、声缘和八地菩萨以下都是有功用行，没有如智慧清净而作，八地以上是无功用行。八地之后，断除微细习气。至十地末位，以一刹那的金刚喻定灭除极细习气，第二刹那便成为解脱道（无学道）。“金刚喻定”，

指下地始终无力断除、最为难断的极细无明习气，以此时的金刚喻定堪能摧灭，因此比喻为“金刚”。

“善逝于法界真如中的佛世尊智慧金刚身”：此时灭尽一切心与心所，现前了大无为法的智慧，其上本自具足无离无合的恒沙性功德法，因为都是依它而有，故立“身”的名言。“金刚”表示究竟坚固，指大无为法的智慧无变无坏，常恒、坚固等。

于此要义，圣境诸大车的密意均为一致，不应混入藏人的分别。若能达此关要，则自可解开诸多教典之难点，而令密意百川于慧海中融为一味故。

“圣境诸大车”，指印度圣境以龙树、无著为主开创深、广二轨的诸大德，也就是抉择第二、三转法轮密意的诸大开创者。他们的密意无有差别。“藏人的分别”，指西藏的各种说法并非佛菩萨经论的本义，仅仅是立论者自己的分别。“自可解开”一句，是说龙树、无著为首所创立的中观、唯识二派，分别着重阐释第二、三转法轮的经义，故有侧重于甚深和广大的差别。对于声闻缘觉是否圆证法无我以及断障的情形等，有种种不同的说法，一般人在学习时会有融会不了的疑难。如果能了达上述关要，就能自然解开这些难点。

“令密意百川于慧海中融成一味故”：诸大论师教

典中隐含的种种密意，这样说、那样说，就像百千江河那样繁多。一旦了达此关要，这些密意的百川就在了达者的慧海中融成一味。“故”字指出需如是了达的原因：对于印度诸大车的密意，若不能如是圆融无违地了达，则会导致教典中的不同说法如水火般矛盾；而按这样领会，一切都将融为一味。

若断惑解脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。
谓初无取爱，故定无后有，
此爱非染污，如愚云何无？
由受缘生爱，彼等仍有受。
彼有所缘心，犹于某中住，
诸离空性心，灭已复当生，
此如无想定，故应修空性。

于承许“由见四谛则断烦恼，如薪尽火灭般入于涅槃”，以上否认了“不证空性也有见四谛”。此外尚有余过，即由见人无我仅断烦恼障，此非究竟解脱，因若仅断烦恼便得解脱，则应成断尽烦恼无间解脱，许无系缚之故。

此段文承上启下。“由见四谛”等，是增上慢声闻的立宗。上文针对前半句“由见四谛则断烦恼”，阐明

了四谛中的无我原本是空性，故不会有不证空性而见四谛的情况。

“此外尚有余过”一句发起下文。即对后半句“如薪尽火灭般入于涅槃”指陈其过。“薪尽火灭”指火因薪柴烧尽时，火当即随灭。比喻阿罗汉已断尽五蕴相续，入于究竟涅槃。破斥：阿罗汉见人无我只是断尽烦恼障，并非究竟解脱。如果断尽烦恼就究竟解脱，应成阿罗汉已究竟解脱，以了无系缚之故。

（注意“无间”一词。如果断尽烦恼便得究竟解脱，那在断尽烦恼的当下，不隔一刹那便得解脱，因为再没有任何系缚了。譬如众多捆缚身体的绳子一时俱断，应当立即解脱，不隔一分一秒。）

回答：如是承许。

声闻师说：的确如此，阿罗汉已究竟解脱。

驳斥：虽已断烦恼，但犹见圣者阿罗汉目犍连等宿业功能成熟，故有违害。

对此，中观师驳斥道：虽然阿罗汉断了烦恼，但还见到他身上有宿业功能成熟的现象，所以安立“阿罗汉获得究竟解脱”有正理的违害。

比如目犍连尊者是已证圣果的阿罗汉，却仍因前世骂母的业力成熟，而被外道打死。又有阿罗汉曾对母亲

说粗语:“你去喝灰水吧!”后来证果时得不到水，在干渴中死去。还有当年佛与父王见面时捎带口信的那位阿罗汉，也在王宫中不幸被人砍杀而圆寂。这些阿罗汉都还有宿业功能成熟而受苦报，显然不是究竟解脱。

这就有力地破斥了对方“断尽烦恼则无间解脱”的立论。因为这些阿罗汉已断尽烦恼，却仍在一段时期中为业力所缚，受诸业报，显然不是无间解脱。

回应：无有此过！虽于宿世惑业所引的彼身之上，见有业功能成熟，然因初始近取因为爱，无爱之故，定不与后有连缚。

对方答复:虽然诸阿罗汉因宿业成熟,有此等受报,但这并不妨碍他们得究竟解脱,因为取后有蕴的最初近取因是爱、取、有三者中的爱，彼等已经断爱之故，决定不与后世连结。

附带一提,《释量论·成量品》在比较爱和无明后,指明取后有的直接近取因是爱。法称菩萨认为:虽然无明痴心也是后有之因,但令自心引生后有的直接近取因则是爱。阿罗汉已经断爱，故不受后有。

对方回应:你举的阿罗汉受报的现象，仅仅是领受宿业果报。现在已不造任何取后有的近取因，因此必定在宿业报尽之后，究竟解脱。

驳斥：尽管声缘罗汉无有被惑业所引而与诸有连缚，然此并非如你宗所许如灯焰相续息灭般的寂灭，因其上成就意生身的因缘和合具足，且无违品。

“尽管”与“然”的句式，是说“尽管此为一分解脱，然非究竟解脱”，由此教导对方区分暂时解脱与究竟解脱。

中观师说：诸阿罗汉当然不会再被惑业力牵引而与三有中的诸生处连结，即已彻底解脱轮回。“然此并非如你宗所许如灯焰相续息灭般的寂灭”，意为：你宗承许的阿罗汉解脱指五蕴在灯焰息灭般的寂灭界中彻底消尽（小乘教认为寂灭界是实有的无为法），但这并不成立。“因其上”等述其原由：虽然阿罗汉没有凡夫四大假合之身，但因其心相续中成就意生身的因缘和合具足，又无违品——法无我空慧，因此虽无由业惑所感之身，但定有意化出之身。

是何种因缘呢？此阿罗汉相续中的爱，虽非我执所生染污，然如非染污愚，即你宗也承许有不知境、时隐密事等愚蒙，云何无有非染污爱？以此，因——愚蒙不退之故，其果分亦不退，即：“由受缘生爱”，彼阿罗汉亦有受故，如此以“因聚[21]数量具足[22]”之因[23]而得成立。

[21]因聚：因的集合。

中观师继续解释：那么，阿罗汉身上有什么成就意生身的因缘呢？即其心相续中还有非染污爱，这样的爱虽然不是我执所生的染污，但正如你们也承认阿罗汉有不了知境、时等隐密事的愚蒙那样（例如舍利子不知母亲生于何方刹土，是不知遥远之事；华杰施主请求出家，众阿罗汉不知他久远劫前曾种善根，即不知久远之事）。因上愚蒙尚未消退，果就不会退失。亦即“以受为因缘，定生爱”，因为阿罗汉有受，此受与无明结合，便生起非染污爱。像这样，凭借“因聚数量具足”的正因，成立了阿罗汉有非染污爱。

所谓“因聚数量具足”，当如是思维：通常生果须具足众多因缘，只有部分因缘，不决定生果。因缘全部具足，又无任何违品，且到了无间生果的阶段，那就非生果不可！

所以，“有因决定生果”的说法并不合理，有因只是可能生果，不是决定生果。但如果因缘具备，又没有违品阻碍，又到了无间生果的时刻，那就决定生果。(举例说明：要有灯泡、电路、按动开关等众多因缘和合才

---

[22]数量具足：生果的因缘全部具足。
[23]因：用来成立结论的理由。

产生灯光，如果一切因缘和合具足，又没有出现任何切断线路、损坏开关等障缘，且到了手按下开关的阶段，那就必然要生果，无法遮退。）

意即：尚未断除无明习气地及其所致的无漏业、意生身、不思议变易死故，非是究竟解脱，细蕴相续也未断绝，因此才需从头趣入大乘，未能断除极细所断也是因为未悟未修圆满法无我故。

这是进一步阐明：阿罗汉未断无明习气地等四者，故非究竟解脱。

“无明习气地”指唯有佛智才能断除的极细习气，譬如粪桶中的粪已倒光，但粪桶还有臭气，喻根本烦恼和随烦恼已断尽，但其所依习气仍存在。因其能作障碍的所依，故称为“地”。二、“无漏业”指圣者的无漏思业。三、“意生身”是无明习气地为因、无漏业为缘所生的果。此非有漏的三有业报身，而是以意为自性的身，如净土中的身即是此类。四、“不思议变易死”，此“死”即弃舍意生身，如阿罗汉起于灭定，生在净土莲花中，就弃舍了先前的身，是一种变易死。经教中常说的“不思议变易生死”，指由无明习气地、无漏业所感的三界外净土果报，是罗汉以上圣者之生死。以妙用难测故，

称为“不思议”。虽然无有色法形相胜劣及寿命短长，但虚妄分别渐趋寂灭，证悟渐趋增上，有此种迷悟迁移，故称“变易”。“所致”即以初者为因出生后三者。阿罗汉还有这四者的缘故，并非究竟解脱。

“细蕴相续也未断绝”，指已入无余涅槃的阿罗汉虽然无有色蕴，但其余的细蕴还未断绝。正因为小乘道无法断细蕴相续，才要从头趣入大乘。何故不能断除极细所断？一言蔽之，未悟、未修圆满的法无我故（“修”指悟后起修）。

对此，有注释说：“应解释为‘仅断现行烦恼即解脱’，不应解释为阿罗汉”，然此仅为顺己所欲而说，因为：对方明明不许“仅断现行即解脱”，对其出此过失，应成无关；再者，印度诸释共同以阿罗汉目犍连为例，正颜齐声而说，又是以理证成的论之大要，故不应泯没真义。

“对此”即对“若断惑解脱”这一句，上面解释为：虽然阿罗汉已断尽烦恼而证得圣果，但尚未究竟解脱，理由：目犍连等还有受果报等。

但有些注解认为：印度很多论释这样解释为阿罗汉不合理，应当解释为“只断现行烦恼即解脱”。

这里释论说：这不是寂天菩萨立论的本意，而仅仅是随顺自己意愿的说法。因为：对方明明不承许“只断现行烦恼即得阿罗汉解脱”，还对他指出这条过失，就成了毫不相关。也就是要就对方的立宗来出过，不是对方的立宗就不能强加责难。这里你们说到：声闻应成仅断现行烦恼即解脱，承许见四谛即得解脱故。所立中的“仅断现行烦恼即解脱”，并不是对方的观点，拿来指责过失就成了不相干。

再者，印度诸多本论注释，同举目犍连等例子来说明。当然，不能因为是印度的注释就说一定正确，但这些是得到寂天菩萨口传、有近传加持的注释，而且解释得一样，这就足以为证。而且这是以正理证成的论典大关要。意思是，上面中观师说：“若断惑解脱，彼无间应尔”，对方答复：是这样！对此破斥：虽然断尽烦恼，但非究竟解脱，原因：“由受缘生爱，彼等仍有受”等。像这样以理证成的不是一般的关要，而是“究竟一乘”这个极重大的关要。

基于上述三点原因：一、源自论主寂天菩萨的近传，二、印度诸论释一致如是解释，三、此为以理证成的究竟一乘的重大关要，故知不应泯没此真实论义。

又有解释：“虽先断除实我补特伽罗我执所引爱之现行，然云何无有执补特伽罗自性成立的萨迦耶见所引之爱。”（实我补特伽罗我执和执补特伽罗自性成立之萨迦耶见，都是俱生我执，且前者粗，后者细。）**然一人心中一时有由多种我执所引的多种爱，显见相违；又后一所引——十二有支中的爱支，云何有非染污义？**

对于“此爱非染污，如愚云何无”一句，又有依照二种我执而区分二种爱，一、实我补特伽罗我执所引爱的现行；二、执补特伽罗自性成立的萨迦耶见所引之爱。这样分开两种爱后，把论文解释成中观师对声闻说：你们虽然断除了第一种爱，但像“愚”那样的第二种爱怎么会没有?

“然”以后是以两点否定这种解释。第一、一个人心中同时有多种我执所引的多种爱，显然相违。对此分两段破斥：一、由此推出一时有多种爱；二、一时“只是一个心”与“有多种爱”相违。

首先，你所说的这两种我执，并非熏习外道教法所成的遍计我执，而是俱生便有的我执。所以众生起俱生我执时，应当一时起两种我执，比如生起“我好痛”的执著心时，这两种我执并非在前后不同的刹那生起。这样一来，因一时生起两种俱生我执，故一时亦生起这两

种我执所引的两种爱，以生起我执的无间便产生爱之故。

再者，某时的一个分别心与同时有多种爱相违，即：如果是一时的一个心，就不可能有多种爱；有多种爱，则决定不是一时的一个心。要知道，诸众生由集业而起的爱（如“我想要快乐”、“我要离痛苦”等的爱），若是一时生起，所缘和行相必然只有一种，不会有两种。在一刹那的分别心上承许有两种爱，显然相违。

第二、你所说的后一种爱正是十二缘起流转门中的“爱”，它属于三杂染中的烦恼，为什么有“非染污”的意义呢？明明只是染污爱！

若想：这唯是按对方所许而指出其过，故无错。驳斥：对方不许有萨迦耶见所引之爱故，此亦非理。

如果这样想：我只是针对对方的承许指出他的过失，所以没有错误。

反驳：并非如此。对方（小乘论师）说“阿罗汉断惑即解脱”时，他自己承许阿罗汉断除了萨迦耶见，所以不会认为阿罗汉还有萨迦耶见所引的爱。在这种情形下，还斥责他说：“你说阿罗汉得到解脱不成立，因为阿罗汉还有萨迦耶见所引的爱”，这样说也不合理。

又想：针对对方将爱分为两种，而说前者无、后者有，故无过失。

这时又想：我们并非针对所有声闻宣说，仅仅是针对主张“见四谛则解脱，不必见空性”这一类声闻宣说，是针对他们将爱分成实我执所引之爱和萨迦耶见所引之爱这两种，而说前者无、后者有，因此无过。

驳斥：未加任何简别，仅一般说到“非染污”、“如愚”，语气上仅表达有非染污爱，何以显示有染污爱？不合文义之故。

如果作者想要按这样来说，应当按心里所想，口中也如是表达，但作者并未明说“虽无实我执所引之爱，然萨迦耶见所引之爱云何无有”，只是不加简别，一般地说“非染污”、“如愚”，语气上仅表达阿罗汉有非染污爱，没有迹象表明是在表达有染污爱。你的解释不合论文本义，故不恰当。

即：论中仅以比喻和断疑为前提，“云何无”为立宗句而说，如是误失“有者何”、“有之因”二义的无关之语，在大阿阇黎语言中绝无机会出现。

“即”是再度说明。本论仅以断疑和出喻为前提，之后以“云何无”的立宗句这样描述，即“此爱非染污”是断除疑惑，“如愚”是举出同喻。如果怀疑：“此爱是

染污爱吗？”便断疑说：“此爱非染污”。断疑之后，“云何无”仅是立宗之句，反问他“如何没有”，即是说“有”，以此建立了“阿罗汉有非染污爱”的宗义。

按他宗所说，“有者是什么？”——有的是萨迦耶见所引之爱，这在论文中并未出现（论文只是说“此爱非染污”）；“有之因”——即有萨迦耶见所引之爱的根据，在论文中也未出现（论文只说到“由受缘生爱，彼等仍有受”）。如此心中想说的“有者是什么”和“有之因”并未写出，出现的只是与内心想法无关的文句，这样的语言绝不会在寂天尊者的论中出现。

又想：佛不是也有被尖木刺入等的业功能吗？

这时小乘师又想：如果有业功能成熟就判定为非究竟解脱，那么佛身上也有业功能成熟，不是成了佛也没究竟解脱吗？

比如有一次，一个尖锐的檀香木片一直尾随佛，佛行遍南赡部洲，尖木片恒随不舍，佛升至三十三天，尖木片也升到三十三天，最终从下扎入佛的脚。琉璃王率兵诛灭释迦族时，佛也因为前世见渔人捕鱼时曾发过随喜心，以此业报成熟，头痛了三天。故佛也有业功能成熟的现象，但无疑佛已究竟解脱，所以“有业功能成熟”不决定未得究竟解脱。

回答：这仅是在见世间的诸凡夫前唯以有必要而示现，佛已灭诸虚妄分别，化身亦如影如幻，对此岂有真实的业力成熟及苦受？而你许声闻阿罗汉之身为苦谛余事，且心未灭尽、又无灭一切戏论之因，如上文所说故。

（“苦谛余事”即苦谛中余留之事。）

中观师答复说：阿罗汉的业力成熟和佛的示现业报截然不同。原因是：佛只是在众生心前示现，不是真的有业力成熟和领受苦报；阿罗汉的身体则是真实的苦谛余事。而且，阿罗汉未灭尽分别心，又无遮遣一切戏论之因——圆证法无我的空慧，故可断定非究竟解脱。

“见世间”，亦即只见根识变现的妄相，而不见出世间清净境界。在这种只见世间现相的凡夫心前，有必要示现佛也遭受业报。有何必要呢？这是警示人们因果不虚，业力一旦成熟便无可逃脱。佛为此目的而示现受报，这不是佛真的有被尖木片刺入等感受苦报的事实。

为何如此呢？因为在佛分上，已寂灭一切虚妄分别，如此业之依处——阿赖耶识和受苦的心全然无有，哪里有业报和受苦的事实呢？并且佛化现的身体如影像和幻事般，在影幻上哪里有真正的业力成熟和受苦呢？

你们也承许阿罗汉的色身是苦谛余事。即在最后生中，虽然已经断除烦恼，不再造取后有的业，但因为宿世惑业所引的苦果还没有受尽，所以还有身在，而且这个身还会受病痛等果报。再者，阿罗汉没有灭尽心和心所，又不具足寂灭一切戏论之因（二取所摄的法都属于戏论，寂灭它的因是见一切法空性的智慧），这样没有圆证的空慧灭尽戏论，并不成立究竟寂灭。

回应：如云“身灭受寂凉，想尽诸行灭，识蕴皆隐没，此即到苦边。”阿罗汉舍身寿之行时，云何不成尽断五蕴相续而寂灭？无再生之因故，如油尽灯灭。

这是对方对“阿罗汉的身是苦谛余事”和“心未灭尽、无灭一切戏论之因”这两点作出回应。

“阿罗汉的身是苦谛余事”仅仅指有余阿罗汉，入无余涅槃的阿罗汉色等五蕴都已无余寂灭，因此无苦谛余事，也不成立心未灭尽。

对方又以一颂来证明此义：“身灭受寂凉，想尽诸行灭，识蕴皆隐没，此即到苦边。”“身灭”：色蕴之身已经寂灭，犹如房屋已塌；“受寂凉”：即苦、乐等热恼之受已清凉或远离；“想尽诸行灭”：取相的想和诸心所的行已息灭；“识蕴皆隐没”，眼等六识聚悉皆隐没。“此即到苦边”：如是已尽苦的边际，或已息灭一切苦。按

照此颂所说，阿罗汉入无余涅槃时为什么不是断尽五蕴相续而获得寂灭呢?

“无再生之因故，如油尽灯灭”，是出示已得寂灭的理由和同喻。那时候已经断尽烦恼，无再生五蕴的因之故，不再生起分别心，就像灯油（因）已燃尽，灯光（果）就随之熄灭。

破斥：彼等虽断烦恼，无轮回生因而不生三有，然未圆证一切法无自性之空性。以此，有所缘之心将住于某些戏论中，如分执轮、涅为所断、能治等处，并非无缘最极寂静。

中观师破斥上述说法：虽然阿罗汉见到本无人我而断尽我执、烦恼，这样没有了生轮回的因，就止息了受生三有。但阿罗汉仅证得人我和少分法我之空性，并未证得一切法空性。以未证一切法空的缘故，其心仍有所缘。此有所缘之心将住在执著轮回是所断实法、涅槃是对治实法等处当中，即某种戏论当中，并非无诸攀缘、最极寂静。

这样，以“他有所缘之心”否认了“他灭尽分别心”的立论，以“他的心住在一些戏论中”证明不是最极寂静。

（以对比显示“最极寂静”：凡夫的心恒时住于人

我、法我的戏论中，故非寂静；阿罗汉寂灭人我戏论，仍住于法我的戏论中，故是寂静，非极寂静；菩萨证得一切法空，了无攀缘，故极寂静。）

是故，有、无等戏论之心，离于遮一切边之空性，虽暂止息于灭定，然仍当复生。即：其相续中有意生身之生因——无漏业、无明习气地之故，且未获其对治——寂灭一切戏论之空性故，如无想定，或其果受生无想天。

（“有、无等戏论心”：如小乘行人对于诸法作“有”、“无”想，认为粗分色心二法及凡夫所计执的常、乐、我、净等本来无有，细分的微尘、刹那为实有；或者轮回是所断的实法、涅槃是能治的实法……这些都是耽著有、无等实法的心，远离了遮一切边的空性。凡是对待的法，都是二边戏论，真实中没有相对的二边，远离了有无、常断、净秽、因果等，所以是“遮一切边的空性”。这里“遮”是否认或无有的意思。）

“是故”是承接上文。即：因为阿罗汉未证得一切法空，心仍有所缘，这是他未得究竟解脱的根本原因。以“有因必有果”的正理可推知，他入灭定只是暂时不起分别心，一旦出定，必将复生。

具体来说，阿罗汉耽著有、无等二边戏论的心离了无一切边的空性，这些戏论心虽然在灭尽定中暂时息

灭，但不是真正息灭，还会再度生起。为何这样断定呢？因为阿罗汉心相续中还有意生身的生因——无漏业和无明习气地，这是具足因；而且没有得到无漏业和无明习气地的对治——寂灭一切戏论的空慧，这是没有违品。以具因且无违品故，阿罗汉出定之后仍将生起分别心，如无想定和无想天。

比喻中，无想定为因，无想天是果，即由修无想定，而受生四禅天中的无想天。像这样多劫中不起分别，住在无想当中。但由于其心相续中有轮回的生因——烦恼和有漏业，并且无有烦恼和有漏业之对治——人无我空慧，这样具足生因，又没有违品，定力耗尽时必定再度生起分别。

与这个比喻对应，好比无想天人有轮回十二缘起支中的无明，阿罗汉有不了知境、时隐秘事等无明习气地；又如无想天人有十二有支中的行支，阿罗汉有无漏业；类似无明、行二支为生起三有业报身之因，无明习气地、无漏业是生起意生身之因。这样类比就知道，阿罗汉起于灭尽定后仍将生起心和心所，现起意生身。

总结：

以上抉择了阿罗汉虽已断尽烦恼，但并非究竟解脱，原因是他还有无明习气地、无漏业、意生身和不思议变易死，而且没得到对治法，这样就阐明了究竟一乘

的要义。

是故，凡是求涅槃者都应修习空性，以离此则不得任何暂时、究竟涅槃故。

以上，对于增上慢声闻所说的“由见谛解脱，何用见空性”，首先依据圣教和正理阐明了不证空性决定得不到解脱。之后再以理破除“阿罗汉已经究竟解脱”。这一段中，重点阐述只要没证得一切法空，就不可能究竟解脱。

“是故”，由上述两方面的断诤，可以得出结论：欲求三乘何种涅槃，都应修习无我空性，以若舍而不修空性，则不得任何暂时、究竟涅槃之故。

何语入经藏，许彼为佛语。
大乘经多分，岂非同汝经？
若由一不属，一切皆非经，
亦以一分同，一切成佛语。
何语迦叶等，尚无力测度，
谁由汝不解，判彼不应持。

此外若说：何语诠说定学而入经藏，诠说戒学而现律藏，诠说慧学而不违论藏，则可承许其为佛语，然而大乘与小乘三藏不同，故不属佛经。

小乘论师说成立佛语有三种相：一、入修多罗；二、显示毗尼（律藏）；三、不违论藏所说法性（法性：诸法的真实体性）。具备这三种相即是佛语，反之则不是。

所以他说：凡是开演定学、收入经藏的语言，凡是宣说戒学、显示毗尼的语言，凡是阐述慧学、不违论藏所说法性的语言，都可承许为佛语。小乘三藏具此三种相，大乘则不具，所以不是佛语。

回应：大乘经中不是有许多与你们的经相同吗？

这是针对对方说的“以二者不同之故，大乘教不属佛经”，就相同处而发问：大乘经教所说的四谛不是和你们的经藏相同吗？大乘律藏所说的自己应当出离轮回、禁止身口意的恶行等，不是与你们的律藏相同吗？大乘论藏所说的因缘生不是与你们的论藏相同吗？既然由“二者有不同”就可判定不是佛语，为何不能以“二者有相同”而断定是佛语呢？

若说：大乘经说到五逆罪也不受报、报身常住、不断轮回，及色等无有等，明显与小乘三藏不同故。

对方撇开共同点不谈，专以大小乘教法中的明显差别来成立其观点：

一、大乘经说五无间罪以见法性而不受果报，小乘

教则说造五无间罪决定堕地狱。

二、大乘经说到如来报身常住，小乘教则说佛的色身为无常。

三、大乘经明说轮回法的自性即是清净涅槃，因此不断轮回，小乘教则说轮回实有，断除轮回才获得涅槃。

四、大乘经宣说色、受、想、行、识五蕴皆空，小乘教则说实有。

“等”字中包括大乘经中还说过无佛、无法、无僧，蕴界处无自性，无生无灭等，小乘教法则说有佛、法、僧，蕴界处有自性，有生灭等（“生灭”是指依十二缘起顺行则流转轮回，逆行则得以还灭）。

由于有这些极明显的差别，足可证明大乘经不是佛语。

回应：倘若由一经宣说大乘不共义而不属小乘三藏，一切大乘便成非佛经，则以有一分同于小乘经义，其余一切为何不成佛语？因此不必一切分都与小乘三藏相同。

大乘师回应：若由一部大乘经说到的某些法义与小乘三藏不同，就成立一切大乘经都不是佛语，那么大乘经有一分与小乘经的义理相同，为何不成立此外的一切都是佛语呢？按照你们的逻辑，只要部分是如此，即可

给全体如此定性之故!

所以,不必一切义理都与小乘三藏相同才能承许为佛语,因为佛语不只是小乘三藏教法。

若以不违三学为意趣而如是说,则此点大乘亦较小乘增上而具足。如《庄严经论》云:“入自大乘经,现自烦恼灭,广大甚深义,不违自法空。”

如果你是以“不违背戒定慧三学”为意趣而这样说,即将判定佛语的标准定为“不违三学”,但凡义理与三学相违即非佛语,反之则是佛语。那么大乘教中非但具足此点,而且增上具足。

比如戒学上,不但有小乘教中为自利而断恶行善及少分为利他而行持十善等戒行,而且有圆满的摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒;定学上,不唯有共小乘禅定,并有无量不共三摩地门;慧学上,不仅有通达人无我,还有通达一切法无我等。因大乘增上具足戒定慧三学,故不仅是佛语,而且是较小乘教殊胜的佛语。

这就像《庄严经论》所说:大乘教比声闻乘甚深、广大,大乘有自己诠说增上戒定慧三学的三藏。即大乘法甚深广大之故,虽不收入声闻少许经藏,但收入大乘自己的经藏;大乘显示了本宗除灭烦恼的律藏,如开示了七百条菩萨学处等;大乘又宣说了甚深、广大之义,

因此不违大乘自身论藏所说空性。

对方又说：若大般若等是佛语，则大迦叶等应当证知其义，且应当在未中断的诸传承师前得受，然非如此，故非佛经。

对方反驳：如果大般若等是佛亲口宣说，那么首先，尊者迦叶与阿难等七位祖师应当证知其所诠义；其次，应在一脉相传、从未间断的诸传承上师前得受此法。但实际上，连迦叶尊者等尚不理解这些语言（这也仅是示现），并且也未在一脉传来的诸传承师前得受此等法，因此不是佛经。

对方认为此理由很充分，既然祖师都不清楚这些话在讲什么，当然不会是佛语！大乘论师巧妙地回答：既然连你们的祖师都不了知，则正成立大乘法甚深微妙。具体如下：

回应：何等大迦叶等尚难测度的甚深大乘法语，谁会以“你不理解就说非佛经而舍弃”为理由，遂判其为不应受持，反将了知大乘甚深、因而难证的功德。

中观师回答：大乘经中那些义理甚深的法语，连大迦叶等圣者阿罗汉也无力测度，这唯一证明大乘法甚深难知。谁会因为“你不懂便说不是佛经而舍弃”，就判定为不应受持呢？反而会了知大乘法义甚深、因而难以

证知的功德。也就是会认识到：既然连迦叶尊者等大阿罗汉也无法测度，则其义理必定极其甚深（非语言分别之所能知，谓之“甚深”）。

如《庄严经论》云：“不解解不深，深非思度[24]解，解深得解脱，诸怖不应尔。”

这就像《大乘庄严经论》所说，对大乘法不应生起四种非理怖畏：一、不应作意“我不能理解”，而生怖畏；二、不应作意“佛的了解也不深”，而生怖畏；三、不应作意“法太深，思量测度不能理解”，而生怖畏；四、不应作意“只有解甚深义才能解脱”，而生怖畏。下面具体解释：

如果想：“你说的甚深法义，我无法理解，所以不是真实佛法。”这种想法很荒谬。因为这只是自己集的福慧资粮浅薄而不能悟入，不能以此就说甚深法义不真实。譬如生盲不见日轮，是因为自己眼根有障碍，不能以自己不见就否认日轮的存在。

又想：“甚深义既然超出分别心的行境，那么佛的理解也不深，或者佛也不能了达。假如佛能了达，怎么能说它甚深呢？所以这不是真实的法。”这种想法也很荒谬。凡夫有障碍，所以见不到甚深真实义；佛远离了

[24]思度：思量测度。

障碍，具有圆满的智慧，没有理由说："我们不了解的，佛也不了达。"就像人眼见不到微细色，不能以此断定天眼也见不到。

又想："为何甚深义不是思量所及？能思维到、衡量到才真实呀！根本衡量不到，怎么还说它真实呢？"这种想法也不合理。如果仅仅局限于分别思量的境界而毫无超越，那如何安立诸佛证得了殊胜菩提呢？唯有超出思量境界才名为"殊胜"。

如果又想："为何说只有了达甚深无生义才能得解脱，此外以世间的现量、比量等观察并不能得解脱呢？"这样想后怖畏大乘法也不合理。因为：如果仅仅依世间的现量、比量了知世间现相就能得解脱，那应成一切众生无始以来都已解脱，因为众生生来就会以眼识等现量了别形色、显色等，也会以比量心在听到流水声时推知有河流等。但是仅凭这样的观察并没有让众生解脱。

所以，如此安立方合道理：众生因执著诸法实有而受缚；若了达甚深空义，即万法皆无自性，则能解脱。

"由小信界伴，不解深大法，由汝不解故，成我无上乘。"

这一颂前两句说明小乘行人不能信解甚深大法的原因，后两句以此成立大乘为无上之乘。

其中“小信”，指其人信解狭小下劣；“小界”，指其阿赖耶识田中熏习的种子劣小；“小伴”，指其与毁谤大乘的恶友为伴。因其信小、界小、伴小之故，导致对诠说甚深、广大义之大乘法教不生信解。然而，正因你不生信解，才成立我大乘教为无上之乘。如果连劣慧者也能生起信解，那怎么成立我的大乘是超越世间和二乘声缘的无上乘呢?

虽有释云：此三颂章节错乱，故非原文，乃他人所加。无论如何，文义是如此。

印度慧源论师等在其注释中说：因为这三颂章节错乱，所以不是原文，而是后人所加。这些不必去考证，无论如何，文义即是如上所述。“章节错乱”，指这三颂在辩论大乘是否为佛经，与上下文连贯不上。

为利愚苦众，解脱贪惧边，
成就住轮回，此即证空果。

又说：若见空性，则当不住轮回，且于道果失坏精勤。

小乘论师又责难说：如果见到空性，即现见万法皆空，那将不安住轮回，而且会失坏为求果而修道的精勤。

中观师从正反两方面答复。首先正面回答：

回应：胜义中毕竟无苦，然为利益由自心愚痴而具苦的众生，以明见如幻之慧解脱贪、惧二边，成就住三有而无染，如同泥中白莲般安住轮回，此即证空之果。

这段文分为两层：第一层从“为利益”到“众生”之间，显示见空性不会失坏求果修道的精勤；第二层“以见如幻”之后，显示见空性将成就安住轮回。先解释第一层。

以“然”字区分实相与现相而抉择。“实相或胜义中毕竟无苦”，苦、乐、舍三受都是苦性。苦受是苦苦；乐受是坏苦，以其为变坏之自性，而与苦苦相连故；舍受是行苦,以其为能引诸后苦之因故。要知道，蕴、界、处等诸法是梦幻、阳焰般的显现，胜义中无有自性，这样得不到能领受之我、所领受之受，因此毕竟无苦。

现相中，众生“因自心愚痴而具苦”。“愚痴”，指无我执为有我，无受执为有受等。由此实执起惑造业，遂使五取蕴相续不断而具足三受、三苦。

“利益”指现见空性后，再观众生执妄为真而长劫受苦，油然生起利益众生的悲心。这是说现见空性就能引生大悲普利群生，并不会失坏求果修道的精勤。

再解释第二层。这要由了知能成就和所成就来得解。能成就是“以见如幻的智慧解脱贪、惧二边”。“如

幻”，指轮回现而无有。“贪惧二边”，指不见诸法虚幻，妄执实有，以执实有乐而生贪，执实有苦而生惧，即是堕于贪惧二边。“边”指分别执著便有倾向，趣境耽著不舍，即堕于贪边，舍境畏惧不受，即堕于惧边。以空慧见诸法现而非实，不执有乐而贪，不执有苦而惧，便解脱贪、惧二边。

所成就即“住三有而无染，如同泥中白莲”。“泥”喻轮回惑、业、生三杂染；“莲根扎在污泥中”喻菩萨处在轮回杂染中；“白莲”表清净；“花开于空”表心无染著。此“住三有而无染”即是证空的果相。

不然，若未证得有寂平等性，则以分别三有过患及寂灭功德之心，当堕寂灭一边。

反面答复：如果像声闻行者那样未证得有寂平等性，则不能安住轮回，于道果将失坏精勤。

这句辩论很精彩！将对方指责的过失都返推到他自身上！

“有寂平等性”，指无差别的法性。就胜义而言，从无明至老死的三有轮回，及无明灭至老死灭的寂灭涅槃，二者无毫许差别，都是无生无灭的空性，因此轮回法的自性即是清净涅槃，称为“有寂平等性”。

声闻行者未证得此有寂平等性，内心分别三有过患

无穷、寂灭具诸功德，以此分别定当堕于寂灭一边，是故必将不住轮回，弃舍长劫行菩萨道普利群生，亦不求证无住大涅槃果。故于大乘道果失坏精勤。

丁三、彼等摄义

上已述讫“于所诠空性断诤”和“于能诠大乘教断诤”两科内容，此处摄其大义：

如是破空宗，着实不应理，
是以当无疑，修习空性义。
唯空能对治，烦恼所知障，
欲得遍智者，何不修空性？
何事能生苦，于彼应生惧，
空能灭诸苦，云何畏惧彼？
若有谛实我，当于彼生惧，
既无尘许我，谁成畏惧者？

如是破斥空性宗实不应理，因三乘菩提同赖于彼之故。故当无疑修习空性。二障之对治，舍空性外别无他法，欲得离障遍智果者，云何不修空性？

此处从共通和不共两方面显示应趣入修空。即三乘共通之道为空性，不共究竟成佛之道亦为空性。

“如是破斥空性之宗”，此句是总结在建立空性宗

时，所引出的有关所诠空性和能诠大乘教的各种诤论。对基实相为空性，凡庸、实事师及唯识师发出各种诤论，对于空性之道的力用、佛果无分别利他等也有诸多诤辩。这样对空性宗作各种破斥，实在不合理，以三乘菩提同依空性而证得之故。确认此理之后，求菩提者理当坚定无疑地修此空性。

“二障”等以下，明示大乘行者欲得遍智佛果更须修习空性，因为“二障之对治，舍离空性更无余法”。要知道，障碍遍智现前的是烦恼、所知二障，故欲求遍智就须远离二障；而这又依赖于生起二障对治，其对治除空性外更无余法。因为：烦恼、所知二障分别由人我、法我二执引生，故唯有现见人、法二无我，方能破二执、断二障。明了此理后，欲求遍智果者为何不修空性?

以上以正理劝导行者发起修习空性的精进。下面再断除行者修习空性的怯弱。

何事能生苦，于彼应生惧，空能灭一切诸苦，云何反畏惧？非所惧之处故。若实有惧者“我”，于何境容生畏惧，然无尘许“我”，谁成畏惧者？即畏惧不应理。

此处教我们这样思维：什么事能造成我们身心的苦，我们就应当对它畏惧，就像对毒药应畏惧那样。而修空性能灭除一切苦，包括苦苦、坏苦、行苦、迁变的

极细苦，怎么还对它畏惧呢？根本不是生畏惧的地方！

如果真的有畏惧者“我”，可能对某境生畏惧。但见到根本没有“我”，谁成畏惧者呢？畏惧者都没有，怎么会畏惧呢？所以“修空性会使人畏惧”的说法完全不合理。因为修空性只会让人无畏。

故应断除修空怯弱，速修空性。

通过以上的如理思维，行者应当断除修习空性的怯弱心，因为怯弱是精进的障碍。断除怯弱之后，应当尽快趣入观修空性。

如是连接之后：

以上断除了对空性无知、邪知和疑惑三种垢，又断除了对修空性怯弱、犹豫等心理，由此发起修习空性的意乐后，凡是欲速修空性者，应当修持以下所说的人无我、法无我二种空法。

思考题

1、解释：净水如意宝。

2、什么是“甚深大乘妙中道”？

3、为什么说“一切相智的不共亲因唯是般若，而不是其余度”？

4、“此等一切支，佛为般若说”为何说这是表达次要、主要的关系，而不是能生、所生的关系?

5、有人把“此等一切支”解释为静虑的一切支分，对此你是如何理解的?

6、颂文中“为”字指示了何种大义?

7、为什么说“欲求灭苦者，当生般若慧”？

8、解释：染净诸法，如所有，尽所有，唯现相。

9、就诸法而言，哪一分是世俗?哪一分为胜义?

10、解释：

> **由于诸法见真妄，故得诸法二种体，**
>
> **说见真境即真谛，所见虚妄名世俗。**

11、详述：二谛若胜义中异体及世俗中一体，则各为四种过失违害。

12、什么是假胜义？为何取名为假胜义或同分胜义？在开显真胜义之前，先施设假胜义有何必要?

13、为什么说“真中无遮遣”？

14、解释:

以观名言量成立“诸法于世俗中持其自相”，而胜义中如彼显现全无成立。

15、如何理解“不坏二谛各自之处”？

16、为什么说“就究竟实相而言，‘世俗中有、胜义中无’此有、无二相不是各自偏堕而住”？

17、世俗现相既然都是虚相，为何又说它是无欺的呢?

18、为什么说凡夫地和小乘五道没有现前现空双融的法界?

19、解释：中观应成派，现空双融。

20、论述中观应成、自续二派的异同。

21、解释：无遮，非遮。

22、论述：大乘资粮道和加行道也要修离四边的现空双融。

23、以桌子为例，说明它的真实性远离四边。

24、以理成立“胜义非心境”。

25、按照本注释，“心者是世俗”应如何解释?

26、解释：

天子，若胜义谛是身语意所行境性，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子，然胜义谛超越一切名言，真实中不生不灭，是离于所说能说、所知能知，乃至超过具一切胜相之一切智境，是胜义谛。

27、解释：

真中离戏聚，乃为真胜义，
依于分别心，非真成世俗。

28、解释：

有情自言见虚空，观彼虚空如何见，
佛说见法亦如是，非见余喻所能说。

29、为什么“胜义非心境”这一句不必作简别而解释为：“胜义谛不是二取识的行境”？

30、有人说：“若胜义非圣心行境，则缘彼生断证功德定不合理；且圣根本慧若不知彼，则应成根本慧非法界有境，且等于承许法界如同不可思议作者；又应成二谛分基非所知等，有如是诸违害故，应简别而说：胜义谛非二取识之境。”对此应如何答复？

31、为什么说对“胜义非心境”加和不加简别的两种解释在意义上并不相违？

32、为什么能证士夫有上下位次？

33、解释：瑜伽世间，凡庸世间。

34、解释：

如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，

如是诸离净智识，非能害于无垢慧。

35、怎样破除执有事为常、一的见？

36、详细阐述：以“破生似决定理”破除外境实有微尘。

37、怎样破除心识实有？

38、“如刀不能斫空”喻示何种深义？

39、解释：

由我全无宗，故我唯无失。

40、为什么说中观师位居一切士夫之顶？

41、以上33题至40题的法义如何结合自心来领会？

42、怎样破除“瑜伽师和凡庸彼此不能违害”？

43、既然诸法如幻，为什么还要修布施等道？

44、有人说：既然还须修道，那么道就不是无实如幻，而是实法。对此如何答复？

45、“无任何遮现相的中观师”是就哪一分而说的？

46、瑜伽师与凡庸于何处相诤？

47、解释：

以二共许喻。为果不察故。

48、解释：

世间见有事，执彼为真实，

不许幻性故，诤于瑜伽师。

49、次第断凡庸、小乘和唯识师之诤有何必要?

50、辨析:我的眼睛明明见到面前白白的馒头，鼻子闻到它的香气，舌头尝到它的甜味，伸手去摸，明明有松软、温热等的触觉，怎么能说它不是实有的呢?

51、为什么说凡庸的根识不是衡量真实义的正量?

52、解释:

色等谓现量，共许非量成，

彼如不净等，谓净等虚妄。

53、如何成立“佛说有蕴，蕴的相是刹那性”为不了义说?

54、为什么说刹那性属于世俗谛?

55、从正反两方面成立“见刹那性是见名言中的真实性”。

56、既然刹那性是世俗谛的真相，为什么又说真实中不成立刹那性?

57、解释:

为引世人入，怙主言实有。

真中非刹那，谓俗亦成违，

瑜伽俗无过，待世为见真，

否则世间害，知女身不净。

58、如果有情如幻，为什么不像幻马、幻象那样灭已不生，反而死后复生、无穷无尽呢？怎么解释这种现象？

59、**何以相续久，有情即实有？杀戮幻人等，无心故无罪，于有幻心者，当生罪与福。咒等无力故，不生如幻心，种种缘生幻，亦复种种相，一缘生一切，何处皆非有。**

以上颂文所说的三番断诤中，实事师分别以什么理由成立有情不同于幻事？中观师又是如何回答的？请逐一解答，并作归纳性总结。

60、有人说：若胜义中轮回诸法自性涅槃，则应成轮涅合一，佛也要再度轮转。对此如何回答？

61、怎样破除心外有境？

62、简述实相唯识和虚相唯识二派见解的异同。

63、实相唯识宗如何安立内外诸法的体性？

64、**若时识亦无，以何能见幻？若时幻不成，尔时亦见何？若处有非尘，相分为心体，若时心即幻，尔时何见何？**

简述以上两颂唯识师和中观师的辩论。

65、唯识师如何以“灯能自明”喻成立自证义？中观师又如何破此比喻？

66、唯识师如何以“两种青色”喻成立自证义？中观师又如何破其比喻和意义？

67、**设若无自证，岂能念彼识？受余相连故，能念如鼠毒。**简述这一颂中双方的辩论。

68、解释：

具余缘见故，心何不自明？

由涂眼药力，见瓶不见药。

69、为什么说“见闻觉知就‘不观察似真显现’而言，遮不了也不必遮”？

70、什么是“于诸有事如真计执的实有分别”？为什么说它是苦因？

71、为什么名言中不遮自证识，若遮有哪些过失？

72、为何中观应成派在名言中对自证识不遮也不立？

73、解释：

凡是名言中不可承许之法，都是以名言量有害之法，如“总常”等。

74、名言中建立阿赖耶有何必要？

75、解释：

于承许识实有之宗，自证不应理，然于承许无实之宗，建立自证名言极为应理。

76、虚相唯识师如何安立相、心的体性？中观师对此如

何破斥?

77、以自己做过的一个梦为例，谈谈心无实仍可见闻觉知。

78、如何破斥“轮回需依于实有依他起识”的观点?

79、解释:

汝心无助伴，应成独一体，
心离所取时，一切成如来，
若尔于唯识，观察有何德?

80、幻师对自己所变的幻女还生贪心，能否以此说明即使了知诸法如幻，也不能断除烦恼?为什么?修空性断烦恼之次第为何?

81、阐述次第遮遣实、无实戏论之理。

82、为什么说“无”也不是究竟实相?

83、解释:

若实无实法，悉不住心前，
尔时无余相，无缘极寂静。

84、解释:

故依如是空性消尽戏论后，无余尽断二障，能证无住涅槃。

85、结合比喻论述诸佛事业之相。

86、诸佛任运显现色身、刹土等的因缘是什么?

87、解释：

如成鹏咒者，供处成已逝，彼逝虽久远，能作灭毒等。

相应菩提行，成就佛供处，菩萨虽入灭，能作一切义。

88、有人说：“佛无分别心，供养佛岂能得福？以所供境无心之故。”对此应如何答复？

89、解释：

（1）**我彼从缘生，是无我见依，空见得解脱，余修即为此。**

（2）**断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。**

90、简述：

（1）道之主要为证无我慧；

（2）唯有证空性才能根除烦恼。

91、论述：

未通达人我唯是依蕴假立的空性，许蕴自身决定有，仅了知主宰或拥有蕴的常、一、自在我无有，以此断不了细分我执。

92、解释：

（1）**乃至有蕴执，于彼起我执，有我执造业，从业复受生。**

（2）**证无我时断常我，不许此是我执依，**

故云了知无我义，永断我执最希有，

见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，

倘若亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。

93、根据 92 题的两段颂文，说明龙树与月称两位菩萨在何处密意相同?

94、论述:人无我与法无我在依他假立的空性上无别一味。

95、经中宣说声缘未证法无我的必要是什么?

96、详细解释:

为遮遣离空性外另有解脱道，而立寂静门不二，经中又说声缘罗汉有证人我依缘起生真实性之少分空性。

97、反面论述:二乘未证与有证法无我二者持不相违至关重要。

98、剖析:“空性只是一个，证则一切同证，未证则一无所证”以此立宗会动乱一切经论基础。

99、“大小乘都圆证法无我，但观待方便而有断障多少的差别”，对此如何破斥?

100、有人说:“一法空性即诸法空性。了知一法空性后，以类推能见诸法空性，因此声缘能见满分法无我空性。”对此如何答复?

101、简述大乘地道断障的情形。

102、解释:

若断惑解脱，彼无间应尔，彼等虽无惑，犹见业功能。

谓初无取爱，故定无后有，此爱非染污，如愚云何无?

由受缘生爱，彼等仍有受。彼有所缘心，犹于某中住，

诸离空性心，灭已复当生，此如无想定，故应修空性。

103、声闻认为:“阿罗汉已断尽烦恼而得究竟解脱。”对此应如何破斥?

104、“佛也有被尖木扎刺等业功能成熟的现象，但佛已得究竟解脱，所以有业功能成熟并不能成立阿罗汉未得究竟解脱”，对此如何答复?

105、“阿罗汉入无余涅槃时，云何不成尽断五蕴相续而寂灭?无再生之因故，如油尽灯灭”，对此如何答复?

106、解释:

不解解不深，深非思度解，解深得解脱，诸怖不应尔。

由小信界伴，不解深大法，由汝不解故，成我无上乘。

107、“若见空性，则将不安住轮回，且于道果失坏精勤”，对此如何答复?

108、解释:

为利愚苦众，解脱贪惧边，成就住轮回，此即证空果。

109、解释:

唯空能对治，烦恼所知障，欲得遍智者，何不修空性?

何事能生苦，于彼应生惧，空能灭诸苦，云何畏惧彼?

若有谛实我，当于彼生惧，既无尘许我，谁成畏惧者?

110、**谈谈本品如何阐明究竟一乘的要义，由此你对修习大乘圆满空性生起了怎样的意乐?**